

محمد إبراهيم مبروك

نقد السيرالية

واستعبادها للشعوب



ليس هدف هذا الكتاب هو نقد الليبرالية من وجهة نظر إسلامية أو إبراز التناقض بين الليبرالية والإسلام _ وإن كان ذلك نتيجة مترتبة على ما نفعل بشكل حتمي _ وإنما التوجه إلى الإنسان بوجه عام لإبراز أن الليبرالية لا تقدم حلولاً تجيب الإنسان عن تساؤلاته المصيرية أو تُرضي تطلعاته للخير والعدل والحرية بل تُقدم له خداعاً متواصلًا يؤول به في النهاية إلى استعباده للنخب المدفوعة إلى إرضاء رغباتها المستعرة المتجددة على الدوام في السيطرة والمال والجنس من أهل السياسة والاقتصاد والإعلام .

فإذا بدا للناس ذلك واضحاً تحددت خياراتهم على رؤى حقيقية وليس على دعايات زائفة ومقولات مغلوطة.

محمد إبراهيم مبروك



نقد الليبرالية

واستعبادها للشعوب



- مركز الحضارة العربية مؤسسة ثقافية مستقلة، تستهدف المشاركة في استنهاض وتأكيد الانتماء والهوية القومية العربية، في إطار المشروع الحضاري العربي المستقل.
- يتطلع مركز الحضارة العربية إلى التعاون والتبادل الثقافي والعلمي مع مختلف المؤسسات الثقافية والعلمية ومراكز البحث والدراسات، والتفاعل مع كل الرؤى والاجتهادات المختلفة.
- يسعى المركز إلى تشجيع إنتاج المفكرين والباحثين والكتاب العرب، ونشره وتوزيعه.
- يرحب المركز بأية اقتراحات أو مساهمات إيجابية تساعد على تحقيق أهدافه.
- الآراء الواردة في ما يصدر عن المركز تعبر عن آراء كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن آراء أو اتجاهات يتبناها مركز الحضارة العربية.

رئيس المركز
على عبد الحميد

مركز الحضارة العربية

4 ش العلمين - عمارات الأوقاف

ميدان الكيت كات - القاهرة

تليفاكس: 33448368 (00202)

www.alhdara-alarabia.com

E.mail: alhdara_alarabia@yahoo.com

alhdara_alarabia@hotmail.com

محمد إبراهيم مبروك

نقد الليبرالية واستعبادها للشعوب



الكتاب: نقد الليبرالية

واسعابها للشعوب

المؤلف: محمد إبراهيم مبروك

الناشر: مركز الحضارة العربية

الطبعة الأولى: القاهرة ٢٠١٤

الجمع والصف الإلكتروني: وحدة الحاسوب بالمركز

تصميم وجرافيك: محمد النجدي

011 11 83 503

رقم الإيداع: ٢٠١٣/٢٠٣٨٤

الترقيم الدولي: 978-977-496-143-4

مبروك، محمد إبراهيم

نقد الليبرالية واسعابها للشعوب: محمد إبراهيم

مبروك. - ط١. - الجيزة: مركز الحضارة العربية

للإعلام والنشر والدراسات، ٢٠١٣

٤٠٠ ص ٢٤١ سم

تتمك: ٤ - ١٤٣ - ٤٩٦ - ٩٧٧ - ٩٧٨

١ - الليبرالية

أ - العنوان

٣٢٠,٥١

الإهداء

**إلى الفقراء والمستضعفين في كل مكان
وإلى المنحدرين بأحلام الليبرالية الزائفة**

مقدمة

الليبرالية كلمة ذات بريق أخاذ... أو هكذا أريد لها أن تكون، وتقدم الآن على أنها الحل السحري لكل شيء وتكاد تسيطر على الرؤى الأيدولوجية للعالم أجمع. وعلى الرغم من ذلك فلليبرالية تفسيرات متعددة للغاية إلى الدرجة التي تكاد تفقدها أي مضمون.

ومن جهتنا فإن المضمون الوحيد الذي نراه هو التحرر... والصيرورة في هذا التحرر.

بدأ الأمر بالتحرر من مركزية الكنيسة الكاثوليكية التي كانت تضع قيودًا على الإنسان إلى الدرجة التي يكاد أن يمنع فيها الإنسان من هرش رأسه إلا بإذن من الكنيسة، ثم التحرر من سلطة الدين نفسه، ثم من المنظومات العقلية والمعرفية (الأيدولوجية)، ثم من البديهيات العقلية، ثم من العقل ذاته، ثم من الإنسان نفسه. هذا من الناحية الفلسفية، أما من الناحية العملية فقد بدأ الأمر بالتحرر من مركزية الكنيسة ولم ينته إلى الارتكان إلى أي مركز... بل إلى نهاية الإنسان ذاته كما يقول فوكو ياما نفسه.

والمرء يصاب بالحيرة عند كتابة كتاب كهذا في ظل الظروف التي يمر بها العالم الإسلامي بوجه عام فهل أكتب الكتاب لأبرز فقدان مفهوم الليبرالية فلسفيًا لأي دلالة

محددة، أم لنقد المفاهيم الليبرالية كما يقول بها أهلها؟ أم أكتبه لأفصح الخلاف بين هذه المفاهيم وبين ما يروجه الليبراليون عندنا من مفاهيم زائفة عن الليبرالية وما انتهيت إليه هو أن أتناول الليبرالية بالنقد بالتداخل بين هذه المستويات جميعاً على أن يكون نقد وتفكيك مقولاتها الفكرية الغربية هو المحور الرئيسي للكتاب أما ما دون ذلك فهو فرع عليه.

ومع ذلك فإن المفاجأة العجيبة والتي هالتي أنا نفسي هو حجم المفاهيم الزائفة التي يروجها المسمون بالليبراليين عندنا على أنها تمثل المقومات الأساسية لليبرالية وكأن ذلك مسلمة من المسلمات.

ولكي يدرك القارئ حجم المفاجأة أذكر له بعض هذه المفاهيم:

- أن الليبرالية مذهب فلسفي له أفكاره المحددة.
- أن الإسلام يتوافق مع الليبرالية.
- أن الدستور عقد اجتماعي مناط به تحقيق إرادة طرفي العقد: الحاكم وكل أفراد الشعب.
- أن النظام السياسي الذي يحكم الشعوب يقوم على التوافق.
- أن المواطنة تعني المساواة بين كل المواطنين دون تمييز (أي بمعنى التماثل).
- أن الإسلام يتفق مع هذه المواطنة.
- أن مبادئ حقوق الإنسان تعني المساواة بين كل البشر في هذه الحقوق دون تمييز.
- أن فلاسفة الغرب يقرون ذلك.
- أن الإسلام يتفق مع ذلك.
- أن حركات تحرير المرأة تتفق مع قيم الحضارة الغربية.
- أن الإسلام يتفق مع الاقتصاد الليبرالي (الاقتصاد الحر) والمصيبة أن هذا ما

يقوله الكثيرون من الإسلاميون أيضا.

- أن النمو الاقتصادي يعالج الفقر.

- أن الدول الليبرالية الغربية الغنية قضت على مشكلة الفقر.

- أن الإعلام الليبرالي هو إعلام حر بغير قيود.

أن كل ما سبق كاذب تمامًا ... لا أقول أنه خاطئ ... ولكن أقول أنه كاذب تمامًا بمعنى أن الليبرالية نفسها كما يقول بها أهلها ومنظروها لا تقول ذلك. غاية ما في الأمر أن من يسمون بالليبراليين عندنا لا يملكون في مواجهة تمسك الشعوب بالإسلام سوى سلاح المخادعة ولأنهم يسيطرون على معظم أجهزة الإعلام فإنهم يربحون الكثير من استخدامهم لهذا السلاح.

ولكن أخطر هذه المفاهيم الزائفة جميعًا هو القول بأن الديمقراطية ليست مجرد صندوق الانتخابات وإنما قواعد مختلفة لا بد من أن تأخذ كاملة أولاً مثل حرية التعبير المطلقة والحقوق المدنية العلمانية وإلا لا يتم الاعتراف بها، لأن هذا الأمر يتعلق بالديمقراطية الليبرالية وليس الديمقراطية بوجه عام، كما سنشرح ذلك في الباب المتعلق بمدخل الكتاب بإذن الله.

وليس هدف هذا الكتاب هو نقد الليبرالية من وجهة نظر إسلامية أو إبراز التناقض بين الليبرالية والإسلام وإن كان ذلك نتيجة مترتبة على ما نفعل بشكل حتمي وإنما إلى الإنسان بوجه عام لأبرز أن الليبرالية لا تقدم حلولاً تجيب الإنسان عن تساؤلاته المصيرية أو ترضي تطلعاته للخير والعدل والحرية بل تقدم له خداعاً متواصلاً يؤول به في النهاية إلى استعباده للنخب المدفوعة إلى إرضاء رغباتهم المستعرة المتجددة على الدوام في السيطرة والمال والجنس من أهل السياسة والاقتصاد والإعلام.

فإذا بدا للناس ذلك واضحاً تحددت خياراتهم على رؤى حقيقية وليس على دعايات زائفة ومقولات مغلوطة.

فالهدف الأساسي من هذا الكتاب هو إخراج الناس من الخديعة التي تصاغ حول الليبرالية وليس مقاضاتهم أو الترصد لهم حتى بالنسبة لمن يقولون عن أنفسهم أنهم ليبراليون لأن الكثير من هؤلاء لا يكادون يدرون عنها شيئاً.

إن الإنسان يحتاج إلى نقطة ارتكاز يستند عليها في حياته وإلا تحولت إلى ملهاة عبثية لا تنتهي إلا بالموت.



ربما رددت بيني وبين نفسي في الأيام الأخيرة لهذا الكتاب: أيها الكتاب أرجوك.. أقبل يدك أن تنتهي.

بل وربما كنت أردد ذلك بصوت مسموع.

إن هذا يذكرني بما كنت أردده منذ زمن طويل وهو أن الفكر صناعة ثقيلة والدور الذي يمارسه رأس المال فيه يشبه الدور الذي يمارسه رأس المال في الصناعات الثقيلة.

ورأس المال هنا لا يتمثل في التكلفة الاقتصادية لإنتاج الكتب والأوراق الحاملة للأفكار كما قد يتبادر إلى الأذهان وإنما يتمثل أساساً في تكلفة وقت الفراغ المنفق في إنتاج الأفكار وتدوينها وإخراجها في صورة كتب أو صحف أو مجلات أو غير ذلك.

هذا من حيث التكلفة المادية ولكن هناك تكاليف أخرى قد تكون أشد وطأة على النفس أهمها التكلفة الاجتماعية، فكتابة الكتب الفكرية المتعمقة تتطلب قدرًا من الطمأنينة والاستقرار يقتضي قدرًا كبيرًا من الابتعاد عن المشاكل والخلافات فيما يشبه الانقطاع الاجتماعي (وليس العزلة) وهو الأمر الذي ينجم عنه الكثير من الخسائر الضخمة، فالفكر أرسقراطي النزعة بعكس الفن الأدبي فهو صعلوك ومتشرد. هذا في مرحلة الكتابة، أما في مرحلة ما قبل الكتابة فالفكر أكثر صعلكة وتشردًا أو ينبغي أن

يكون كذلك، بمعنى أن الفكر ينبغي أن يكون محملاً بأكبر قدر من الخبرات والتجارب الإنسانية العميقة وإلا كان فاقداً لواحد من أهم أركانه الأساسية.

وأقول ذلك لكي يدرك المسلمون جميعاً لماذا تراجعت الحركة الفكرية الإسلامية في العقود الأخيرة فالأمر يغير تماماً المجالات العلمية الشرعية الأخرى والتي هي أشبه ما تكون بإعادات متكررة لإنتاج التراث مع إضافة بعض الجهود الإبداعية التي قد تزيد أو تنقص هنا أو هناك ولكن المسألة تدور في النهاية في نطاق علم واحد وبعض العلوم القريبة منه، أما في أمر الفكر الحقيقي المتعمق فأنت تحتاج لكل العلوم الإنسانية والشرعية مجتمعة زائد حصيلة لا نهائية من الخبرات الإنسانية المعمقة وإعمال العقل في كل ذلك لكي يتمخض عنه في النهاية ذلك المنتج الذي يسمى فكراً.



كنت سائراً في الشارع عندما لفت إنتباهي أحد المواطنين العاديين وهو يقول لجاره:
الإسلام فتح مصر والشام وأوروبا والأندلس و.....

وأكمل أنا: بل العالم أجمع تقريباً إما تم فتحه وإما قام بدفع الجزية (لم تكن استراليا والأمريكتين قد عرفت بعد) فما لا يعرفه الكثيرون أن موسكو نفسها كانت تحت الحكم الإسلامي لمدة مائتين وخمسين عاماً والنصف الشرقي من أوروبا هو نصف إسلامي لقرون طويلة وكذلك جنوب إيطاليا وحتى روما نفسها وقعت تحت الحكم الإسلامي لبعض الوقت أما إنجلترا فكانت توضع أمانة تحت رعاية حاكم الأندلس، وفي الشرق لم يوقف الزحف الإسلامي إلى اليابان إلا قيام الإمبراطور الصيني بدفع الجزية.
ما الذي حدث إذن؟؟!!

تغيرت قواعد اللعبة وتوقف عقل المسلمين عن الفكر، هذا فضلاً عن تراجع الإخلاص في التمسك بالقرآن والسنة.. حقاً أن هناك فكر ضال ساهم في هذا التراجع ولكن هذا لا يعني إهمال الفكر كلية وعدم شحذ الجهود والطاقات نحو إبداع الفكر

المؤسس على القرآن والسنة.

لقد جاء في القرآن أكثر من مائة آية تحث على إعمال الفكر ومع ذلك فإنه لم يتم إهماله في العقود الأخيرة فقط وإنما غدا متهمًا من جهات إسلامية كثيرة.

حقًا إنني أعرف تافهين وأفاكين وصحافيين يبيعون أقلامهم لمن يدفع يعملون على انتحال هذه الصفة (صفة مفكر إسلامي) يساعدهم في ذلك واقع إعلامي يمنح أرفع الألقاب لمن يتاجر بالإسلام أو يبيع ثوابته هذا فضلًا عما هو موجود من الأصل من مفكرين علمانيين أقحاح يقدمون بوقاحة فجة على أنهم مفكرون إسلاميون كبار.

والخطأ الأكبر هو أن يثنينا كل ما سبق عن شحذ الجهود نحو الإبداع الفكري بل لعله يكون دافعًا كبيرًا لنا للعمل على شحذ هذه الجهود لأنه لم يستطع كل هؤلاء التافهين والأفاكين والملحدين من الاستمرار في هذا الإدعاء إلا لفراغ الساحة من الفكر الإسلامي الحقيقي المؤسس على الكتاب والسنة.

هل يتبه الغافلون _ وما أكثرهم في عالمنا _ أن الأعمال الفكرية لأئمة أهل السنة العظام من أمثال ابن حزم وابن تيمية وابن القيم وابن خلدون تكاد تكون أكبر حجمًا من أعمالهم الفقهية؟! من أعمالهم الفقهية!

إن من يخطئ لابد وأن يدفع الثمن .

وإذا أردت أن تعرف ثمن تراجع الفكر لدي الحركة الإسلامية، أنظر إلى الواقع المأساوي الحادث الآن حتي غدا الواقع الفكري والسياسي لتلك الحركة أشبه بالسير باليزم.

فعندما يقصى المفكرون ولا يعارون اهتماما من الناس ويتولى قيادة الأمة كوادير حركيون أو شيوخ نصوصيون أو دعاة عوام _ جعلوا ما اكتسبوه من شهرة من خلال خطاب جزئي مرض عنه سياسيا مسوغا لهم للمشاركة في تلك القيادة _ فإن النتيجة

الطبيعية لكل ذلك هو ما يحدث الآن.

إن مصداقية أي حركة هي في مشروعها الفكري .. فكيف من الممكن أن يكون هناك مشروع فكري بلا مفكرين، بل وبلا تولية الاعتبار لأهمية الفكر من الأصل؟
إنه لمن العار أن اضطر اضطرارا للكتابة عن أهمية الفكر والمفكرين لاسيما بالنسبة لأمة جاء في كتابها المقدس أكثر من مائة آية تتحدث عن أهمية ذلك

ويبدو أن تراجع دور الفكر في هذه المرحلة أمر لا يخص أصحاب التوجه الإسلامي وحدهم بل هو يطال أصحاب التوجه العلماني أيضا ولعل ذلك أحد أسباب التحفز الصدامي الواقع الآن بينهما والذي يعكس إلى درجة كبيرة فقدان التعمق لدى الطرفين .
أذكر أنه منذ حوالي خمسة عشرة عاما قابلني المفكر الماركسي الكبير محمود أمين العالم بترحاب كبير أثناء تجوالي بمعرض الكتاب وقال لي لقد كتبت عنك في مجلتي الفكر العربي أنك قد تجاوزت في تناولك للعلمانية المفكر (الكبير الشهير) الفلاني . وأخذني من يدي إلى الدار التي تباع المجلة واشتراها لي ليهديني إياها .
أنظر إلى هذا الذي حدث رغم التناقض الأيديولوجي الكبير ورغم الفرق الكبير بين الأجيال فقد كان بمثابة الجد لي .

فإذا رأيت أن الإسلام يتقدم بعد ذلك ضد أعدائه فاعلم أن ذلك يرجع إلى قوة الدفع الذاتي للإسلام علي الرغم من الخلل الكبير في فكر أبنائه .

ما الذي أفعله في هذا الكتاب ؟

لقد حاولت بأقصى ما أستطيع أن اتناول بالنقد والتحليل مختلف المحاور التي يتم التعبير عن الأفكار الليبرالية من خلالها، لا لأبلغ رسالة إلى الناس إن هذا هو متهمي المطاف ولكن تحديداً لأقول لهم إن هذا هو بدايته الحقيقية .

تلك البداية التي تكشف أن الليبرالية مجرد منظومة مفككة تمضي أفكارها في حالة

من السيولة المستمرة ومن ثم العجز عن تقديم إجابات محددة للتساؤلات الإنسانية أو الحلول العادلة لمشاكل البشر.

وهو الأمر الذي يكشف بالتبعية مدى شناعة من يروجون أن الليبرالية تجيب عن كل شيء وتقدم الحلول لكل شيء.

ويكشف أيضًا بشكل أكبر مدى شناعة من يقفون من الإسلاميين مرتعدين أمام تلك الليبرالية باذلين أقصى الجهود في العمل على تأويل الأسس الإسلامية بالطريقة التي تجعلها تتوافق معها .

هذه هي البداية التي وضعتها في أبواب وفصول مكثفة والتي أرجو أن يعمل النابهون من بعدي وخصوصًا من الشباب على كتابة العديد من الكتب والبحوث التي تدور حول تلك الأمور إنطلاقًا من تلك البداية بشكل أكثر استفاضة وشرحًا حتي يدرك الناس أن الكثير من الشرنقات التي تحيط بهم ما هي إلا شرنقات من الوهم وضعوها حول أنفسهم بإيحاء من التضليل الفكري والسياسي والإعلامي لهم .
نجانا الله مما نحن فيه .

أيها الكتاب أرجوك... أقبل يديك أن تنتهي.

﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۝ وَبَسِّرْ لِي أَمْرِي ۝ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ۝ يَفْقَهُوا قَوْلِي ۝ ﴾ (سورة طه ٢٥-٢٨).

محمد إبراهيم مبروك

٠١٠٠١٤٩٠٤٩٩

الجيزة _ نوفمبر ٢٠١٣

ما هي الليبرالية

ما هي الليبرالية

مدخل:

يشير قاموس أكسفورد إلى أن كلمة ليبرالي "تم تداولها طويلاً في اللغة الإنجليزية بمعنى التحرر من القيود في القول والفعل".

وتقول دائرة المعارف البريطانية: "الليبرالية هي مذهب الذين يؤمنون بالحرية الفردية".

أما الموسوعة الأمريكية الأكاديمية فتقول: "الليبرالية هي فلسفة سياسية تركز على الحرية الفردية"

وفي موسوعة أندريه لالاند الفلسفية: "الليبرالية هي مذهب الحرية" ثم تناولتها في أبعادها المختلفة فهي في بعدها السياسي "مذهب سياسي يقرر وجوب فصل السلطة القضائية والسلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية" وفي بعدها الاقتصادي: "مذهب يقرر وجوب تخلي الدولة عن التدخل في العلاقات الاقتصادية بين الأفراد والجماعات" وفي بعدها الاجتماعي: "مذهب يقرر وجوب احترام استقلال الأفراد ووجوب التسامح في علاقاتهم الخاصة"

وتقول موسوعة ويكيبيديا أن اللغة الإنجليزية استخدمت المصطلح في البداية ليعني "الميل تجاه الحرية والديمقراطية" وفقاً لقاموس أكسفورد الإنجليزي طبعة ١٨٠١ تقريباً، واشتقاقاً من كلمة ليبرالي بالفرنسية... وجاء في الاستشهاد المبكر للغة الإنجليزية من هذا المصطلح "مدكل أثر للحرية ولكل فكرة ليبرالية ترتبط بها."^(١)

١- المرجع السابق: ص ٢٠.

وتقول الدكتورة كاميليا شكري: "اشتقت كلمة ليبرالية من ليبر liber وهي لاتينية تعني الحر، والليبرالية حاليًا هي مذهب أو حركة وعي اجتماعي سياسي داخل المجتمع، تهدف لتحرير الإنسان كفرد وكمجموعة من القيود السلطوية الثلاثة (السياسية والاقتصادية والثقافية)، والليبرالية أيضًا هي مذهب سياسي واقتصادي معًا ففي السياسة تعني تلك الفلسفة التي تقوم على استقلال الفرد والتزام الحريات الشخصية وحماية الحريات السياسية والمدنية، أما في الاقتصاد فتعني حرية العمل وحرية التملك وحرية التجارة.

وترى الليبرالية أن الفرد هو المعبر الحقيقي عن الإنسانية، بعيدًا عن التجريدات والتظلمات، ومن هذا الفرد وحوله تدور فلسفة الحياة برمتها وتتبع القيم التي تحدد الفكر والسلوك معًا، فالإنسان يخرج إلى هذه الحياة فردًا حرًا له الحق في الحياة والحرية وحق الفكر والمعتقد والضمير، بمعنى حق الحياة كما يشاء الفرد ووفق قناعاته لا كما يشاء له، وما يستوجبه ذلك من تسامح غيره لقبول الاختلاف".^(١)

وتشير الدكتورة كاميليا إلى محور الارتكاز في النظرية فتقول: "الحرية والاختيار إذن هي حجر الزاوية في الفلسفة الليبرالية، ولا يوجد تناقض هنا بين مختلفي منظريها مهما اختلفوا في التفاصيل الأخرى".^(٢)

وما نراه أن هذا الاتفاق الذي نتحدث عنه الدكتورة هو اتفاق في المسمى وليس في الماهية.

الليبرالية الحديثة:

الليبرالية الحديثة مصطلح لوصف شكل أعيد إحياءه من الليبرالية الاقتصادية والذي

١ - تعريف مختصر لمصطلحات سياسية: ص ٢٢: ٢٢، معهد الدراسات.

٢ - ألف باء الليبرالية من موسوعة ويكيبيديا ترجمة أمال كيلاني: ص ١٩ طبعة مكتبة الأسرة.

أصبح هامًا جدًا في مناقشات السياسة الاقتصادية الدولية منذ السبعينات وحتى الآن، ويشير مصطلح الليبرالية الحديثة في الاستخدام الدولي السائد إلى فلسفة اقتصادية سياسية تفرض تدخل الحكومة في الاقتصاد الداخلي وتركز على وسائل السوق الحرة، وقيود محدودة على أنشطة مشروعات الأعمال وحقوق الملكية، تجذب الليبرالية الحديثة في السياسة الخارجية فتح الأسواق الخارجية عن طريق وسائل سياسية وباستخدام ضغوط اقتصادية، وبالطرق الدبلوماسية و/ أو بالتدخل العسكري.

يشير فتح الأسواق إلى تجارة حرة وتقسيم دولي للعمل، تجذب الليبرالية الحديثة على وجه العموم ضغوط سياسية متعددة الأطراف من خلال منظمات دولية أو آليات منبثقة عن معاهدات، مثل: منظمة التجارة الدولية (WTO) والبنك الدولي.

تفضل الليبرالية الحديثة سياسة عدم التدخل الحكومي وتزيد تقليص دور الحكومات القومية إلى أدنى حد، وتقيس مدى النجاح بالمكاسب الاقتصادية ككل، وترفع كفاءة مؤسسات الأعمال من أجل استبعاد أو تخفيف حدة سياسات العمل فأمثل الحد الأدنى للأجور، وحقوق التفاوض الجمعية^(١).

نشأة الليبرالية وتطورها

كانت الليبرالية المبكرة نتاجا لإنجلترا وهولندا وكان لها خصائص معينة تتميز بها جيدا وكانت في الأساس تقف مناضلة من أجل التسامح الديني، وكانت ليبرالية بروتستانتية، ولكن من النوع المتحرر أكثر منها من النوع المتعصب، وكانت تعتبر حروب الدين حروبا سخيفة، وكانت تقدر التجارة والصناعة، وتجذب نشأة طبقة وسطى بدلا من تحييدها للملكية والأرستقراطية، وكانت تكن احتراماً كبيراً لحقوق الملكية، وبخاصة إذا كانت هذه الملكية قد جمعت بكد مالك فرد، ومع أن مبدأ الوراثة لم يكن

١- راجع ألف باء السياسة: المرجع السابق

مرفوضا إلا أنه كان مقيدا في دائرة أشد إحكاما من التي كان فيها من قبل، وقد رفض لوك بوجه خاص الحق الإلهي للملوك متجها ضمنا نحو ديمقراطية تلتطفها حقوق الملكية، وكان ثمة اعتقاد _ ليس صحيحا تماما في البداية _ بأن كل الناس يولدون متساوين، وأن انعدام المساواة بينهم الذي يعقب ذلك ينتج عن الظروف، وقد أفضى هذا إلى تأكيد عظيم على أهمية التربية كمقابل للخصائص الفطرية.

وكان ثمة تحامل على الحكومة؛ لأن الحكومات كانت تقريبا في كل مكان في أيدي الملوك أو الأرستقراطيين الذين كان يندر أن يفهموا حاجات التجار أو يحترموها، بيد أن هذا التحامل قد كبح جماحه الأمل بأن فهما واحتراما ضروريين قد يكتسبان قبل مضي زمن طويل.

ولم يحدث لمئات السنين ما يعكر هذه الآمال، ثم ولدت هذه الآمال في النهاية الثورة الفرنسية التي أفضت إلى نابليون ومن ثم إلى الحلف المقدس، وبعد هذه الأحداث كان على الليبرالية أن تدور دورتها الثانية قبل أن تغدو نزعة التفاؤل المتجددة في القرن التاسع عشر ممكنة.

وكان هذا النمط من الليبرالية "بسيط في البداية، ولكنه يغدو بالتدريج أكثر فأكثر تعقيدا، والطابع المميز للحركة كلها هو _ بمعنى واسع بعض السعة _ النزعة الفردية، بيد أن هذا مصطلح مبهم حتى يعرف تعريفا أوضح، ففلاسفة اليونان منذ أرسطو، لم يكونوا فرديين بالمعنى الذي أبغى أن أستخدم فيه الكلمة، فقد نظروا في الإنسان كعضو بصفة جوهرية في جماعة، فمثلا جمهورية أفلاطون، ينصب اهتمامها على تعريف الجماعة الصالحة لا الفرد الصالح" ^(١).

ولكن في العصور الوسطى سادت نظرة معظم الناس _ بما فيهم غالبية الفلاسفة _

١ _ برتراند رسل _ تاريخ الفلسفة الغربية: ص ١٦٢.

تركيب راسخ في العقيدة، والقانون والعرف جعل معتقدات الناس النظرية وأخلاقياتهم العملية تهيمن عليها مؤسسة اجتماعية، أعني بها الكنيسة الكاثوليكية، فما كان صحيحا وما كان خيرا، كان لابد أن يؤكد لا الفكر الفردي المنعزل، بل الحكمة الجماعية للمجالس، وأول نقض هام لهذا النسق أقدمت عليه البروتستانتية، التي جازمت بأن المجالس العامة قد تخطئ، فتحدد الحقيقة لم يعد على ذلك مهمة اجتماعية بل مهمة فردية، وما دام أفراد مختلفون وصلوا إلى نتائج مختلفة، فالنتيجة نزاع، ولم تعد القرارات تلتبس عند جمعيات الأساقفة، بل في ساحة المعركة، وما دام لم يكن في وسع فريق أن يمحو الفريق الآخر، فقد غدا واضحا _ في النهاية _ أن من الواجب إيجاد طريقة للتوفيق بين النزعة الفردية العقلية والأخلاقية وبيّن الحياة الاجتماعية المتظمة، وقد كانت هذه إحدى المشكلات الرئيسية التي حاولت الليبرالية المبكرة أن تحلها.

لقد كانت الليبرالية المبكرة فردية في الأمور العقلية، وكذلك في الاقتصاد، ولكنها لم تكن تفرض ذاتها في الجانب الانفعالي والأخلاقي، هذا الشكل من الليبرالية ساد إنجلترا في القرن الثامن عشر، وسيطر على مؤسسي الدستور الأمريكي، وعلى الموسوعيين الفرنسيين، فأثناء الثورة الفرنسية كان يمثل الليبرالية الأحزاب الأكثر اعتدالا ولكن بتصنيفتها اختفت _ لجيل _ من السياسة الفرنسية، وفي إنجلترا بعد الحروب النابليونية، غدت الليبرالية ذات نفوذ من جديد مع نشأة البتامين ومدرسة "مانشيستر"، وكان أعظم نجاح لها في أمريكا، حيث ظلت _ دون أن يعوقها الإقطاع ولا دولة الكنيسة _ سائدة من سنة ١٧٧٦ حتى أيامنا.

وثمة حركة جديدة تطورت تدريجيا فيما هو نقيض لهذا النمط من الليبرالية، تبدأ مع "رسو" وتكتسب قوة من الحركة الرومانسية ومن مبدأ القومية، وفي هذه الحركة

امتدت الليبرالية إلى صعيد الانفعالات والعواطف، وأصبحت الوجوه الفوضوية لليبرالية وجوها صريحة وواضحة، ونموذج هذه الفلسفة، عبادة البطل كما طورها "كارليل" و"نيتشه".

وكما يرى بريتر اندرسل: "فقد كان ثمة تأكيد متحمس لحق الثورة باسم النزعة القومية، ولروعة الحرب دفاعاً عن "الحرية"، وكان "بايرون" شاعر هذه الحركة، وكان "فيشته" و"كارليل" و"نيتشه" فلاسفتها".

أما النتيجة فهي كما يحددها رسل في التالي "ولكن ما دمنا لا نستطيع جميعاً أن تكون لنا سير القادة الأبطال، ولا نستطيع أن نجعل إرادتنا الفردية تسود، فإن هذه الفلسفة مثل جميع أشكال النزعة الفوضوية الأخرى، تقود لا محالة، حين اختيارها إلى الحكومة المستبدة لأنجح "بطل"، وحين يرسخ استبداده يقضي في الآخرين على أخلاق فرض الذات، التي ارتفع بها إلى السلطة، هذه هي النظرية الشاملة للحياة، وهي من ثم، تدحض ذاتها، بمعنى أن اختيارها في العمل يؤدي إلى تحقيق شيء مختلف تماماً: دولة دكتاتورية يكظم فيها الفرد كظماً صارماً"^(١).

تطور مفهوم الليبرالية في المرحلة الأخيرة

ليس لمفهوم الليبرالية دلالة محددة، بل يتعرض باستمرار للكثير من التغيرات والتحويلات، وتعرض الدكتور هبة عبد الرؤوف لهذه التغيرات والتحويلات فتقول: يواجه الباحث حين يستقر على حدود دراسة الفكر مشكلة في تحديد معنى الليبرالية ذاته، فنتيجة لأن إنتاج الفكر قد صار في تياره الرئيسي مؤسساً في الأطر الجامعية وفي الحقول الدراسية والتي شهدت انتشاراً ضخماً في القطاع الأكاديمي فإن تتبع الفكر عبر هذه الحقول وخلال الفترة من منتصف القرن العشرين للآن لا تغدو مهمة

١- المرجع السابق: ص ١٦٥.

سهلة إطلاقاً، فالفكر توزع بين أفرع العلوم الاجتماعية، وتعددت "الأسماء الكبرى" في كل فرع وتنوعت "النصوص المرجعية" في كل قضية، كما يجد الباحث في الفكر السياسي تداخلاً مع حقول ومجالات دراسية خارج أقسام العلوم السياسية وتأثراتها وباقترباتها ومفاهيمها التي اكتسبت رواجاً بينياً، ويجد لزماً عليه الإطلاع عليها وإدراك عملية تشكل الفكر السياسي الليبرالي كتاج نهائي لهذا التفاعل بين المدارس والحقول المختلفة، بل ومدارس النقد من خارج الفكر الليبرالي التي دفعت ملاحظاتها وأطروحاتها النقدية لمراجعة مفاهيم سياسية وتطويرها داخل النسق المفاهيمي الليبرالي. (وهذه نقطة مهمة لتطوير الأفكار: الاستفادة من الكتابات النقدية والمناوئة).

وقد لاحظ العديد من رواد النظرية السياسية الليبرالية هذا الوضع المركب فوصف جالستون الليبرالية بأنها تشبه سلة من المثل والقيم تتداخل وتتعارض أحياناً مع بعضها البعض مما يجعل فهم كلاً منها مهمة صعبة فضلاً عن فهمها كل مترامنة، ويؤكد داجر أن القضية ليست التعارض بل الامتزاج والتداخل بين الأفكار، في حين يذهب فريدين إلى أن صعوبة فهم الليبرالية كنسق مفاهيمي تنبع من توظيف المدارس المختلفة لنفس الوحدات التحليلية والتصنيفات والمفاهيم مع إكسابها دلالات شتى، وهو ما يجعل تطور الليبرالية هو نتاج هذا التنازع حول المعنى، أي أن التفسير المستمر للمفاهيم عبر الحوار بين المدارس الفكرية الليبرالية المختلفة هو الذي يثمر تحولات المعنى، فهناك تأويل مستمر، فلا توجد مدرسة ليبرالية واحدة ولا يوجد تصور واحد مستقر للمعنى لكل مفهوم، كما أن هناك تنوع لا في الأصوات وآفاق المعنى فحسب بل في المرجعيات المختلفة سواء التخصصية في العلوم الاجتماعية أو الفكرية بالاستناد لتقاليد فكرية معينة داخل الليبرالية، وهو ما يؤدي إلى وصفه للفكر الليبرالي بأنه في حالة تشكل وتحول مستمرة في الأنماط والأنساق المفاهيمية نتيجة للجدل

والحوار المستمر بين الرؤى المختلفة، وأن الفصيل ليس هو صواب أو خطأ التفسير أو المعنى الذي تقدمه كل مدرسة للمفاهيم بصلاحيته المعنى في التعبير عن واقع اللحظة التاريخية والتعامل مع إشكالاتها النظرية والواقعية، وعبر هذا الجدل والتأويل والتفاعل والتنازع يتم كشف "الأساطير" بمعنى التشكيلات الكبرى للنسق والسائدة والمهيمنة لفترة طويلة دون مراجعة والمتحكمة في التفكير، أي العلاقات المفترضة نظرياً بين المفاهيم ومعانيها والأفكار وترتيبها ويتم الانتقال لنسق جديد ما يلبث أن يستقر ثم يستدعي تحول النظرية والواقع لمراجعتها من جديد... باتجاه التجديد.

وقد كانت هذه الرؤى السابقة تسعى لإكساب هذا التنازع مشروعية بل ووظيفة هامة في تطوير الفكر الليبرالي، فالليبرالية ليست فقط مضمون القيم التي يدافع عنها هذا الفكر بل أيضاً قبول العديدة في عملية إنتاج الفكر نفسه لكن رؤى أخرى كانت أكثر تحفظاً في تقويمها، إذ يرى جاوس أن ما آلت إليه الليبرالية نتيجة تعدد مدارسها وتنازعها هو حالة من الفوضى الفلسفية، وإن ما يسمى تطويراً للمفاهيم قد أكسب النسق المفاهيمي الليبرالي سيولة قربته من غيره من الأنساق (فهناك أطراف من الفكر الليبرالي تتقارب في تقييد الدولة مع الفكر اليساري وأخرى مع الفكر الديني في اهتمامها بالأسرة مثلاً)، وكانت النتيجة هي أن الليبرالية عبر القرن العشرين لم تفلح في حل إشكالاتها الأساسية أو الوصول لاتفاق بشأنها وأبرزها العلاقة بين الفردية والجماعة السياسية، والحرية والعدالة، وهكذا فإنه يرى أن النظرية السياسية الليبرالية قد خذلت أنصار الليبرالية خلال القرن العشرين، ولم تعد نظرية بل صارت مجرد إطار عام.

لكن بعض المفكرين الغربيين رأوا أن المطلوب من الفكر الليبرالي ليس حل الإشكاليات الكبرى، بل تطوير الجدل بشأنها، وبذلك ففي ظل هذا الاقتراب فإن الليبرالية قد شهدت خلال القرن العشرين تطوراً ملموساً وتحولاً نوعياً لا يمكن

تجاهله، وهو أنها صارت أيديولوجية "محدودة المركز / صغيرة النواة"، تقبل بالتنوع في إطار مدارسها وتبني تطورها على التوفيق في الرؤى وليس وجود مركز ثقل وهوامش فرعية، وعلى ذلك فإن وصف الليبرالية كنسق مفاهيمي مع نهاية القرن العشرين بأنها غير متسقة وهشة وغير حاسمة ليست أوصافاً ضدها بل في صالحها وتعكس حيويتها. وقد قدم مآكتاير تحليلاً عميقاً لأسباب هذا التنازع بين مدارس الفكر الليبرالي، وحاول فهم دينامية هذا الاختلاف وجذوره التي رأى أنها تعود بالأساس للخلاف في تعريف العقلانية التي جعلتها الليبرالية منطلقها الفلسفي الأساسي، وبناءً على هذا الاختلاف في التعريف كان التنازع حول العدالة والقيم والفضائل وحدود الفردية ومضمون الجماعة السياسية، والاختلاف حول دور القانون ووظيفة الأخلاق، كما أن هذا الاختلاف قد أخذ أشكالاً عدة تاريخياً في ظل تقاليد فكرية وسياسية متنوعة ولا يصعب تمييزها في المكان ما بين اسكتلندية وبريطانية وأمريكية على سبيل المثال، وكانت له "لغة" بل خطابات متنوعة منها ما هو اقتصادي بالأساس ومنها ما هو سياسي وفلسفي، لذلك قدمت الليبرالية إجابات متنوعة ومختلفة، ولكي تتم دراسة الليبرالية بعمق يجب في ظل هذه الأطياف المختلفة الوعي بأن الليبرالية قد راكمت عبر الزمن تقاليد مختلفة، وهو تناقض لافت مع نشأتها التي جاءت كثورة على التقاليد، لكن مضى الزمان وتراكم الانتاج الفكري وخلق تقاليد فكرية داخل النسق المفاهيمي الليبرالي، وقد لا تتوافق بالضرورة، ومن هنا حتمية التفسير والتأويل، وهو ما يدعو لمراجعة مقولات الليبرالية باعتبارها رؤية عالمية كالخيط الرفيع لا تحقق وعودها بالتجانس ولا التفوق الفلسفي، وأن أبرز أساطير الليبرالية التي تثبت أنها "وهم" كما يصفها هو فكرة الحياد الأخلاقي وحياد الدولة والتي أدت لتصور بالغ المحدودية للنفع العام أخفق في ضمان الحرية والعدالة وتحقيق المثل الليبرالية.

ولا يجب على الباحث في نظر مآكتاير أن يقبل ما تقوله الليبرالية عن نفسها بل

أن يفتش في أزوماتها، وأن يصفها بما يراه ملائماً لحالتها، وأهم هذه الأوصاف هو أن الليبرالية التي كانت ضد التقاليد قد صنعت تقاليدها، وأن الليبرالية التي أعلنت من شأن العقل قد عجزت عن تقديم مفهوم موحد للعقلانية، وأن الليبرالية التي نادى بالتححر من التاريخ صار لها تاريخها وتقاليدها، لذا فليس ما يستحق بذل الجهد محض وصف تطورها بل فهمه وتفسيره وتأويله، وإعادة قراءة تطورها وتواريخها، وصياغة "رواية" مختلفة لهذا التاريخ لكي نفهم "منطق" تطور الليبرالية وتحولات نسقها المفاهيمي.

ولا شك أن فكرة "التقاليد" الفكرية لليبرالية مدخل هام للتحليل، إذ أنها تجعل الباحث يرصد تحولات الليبرالية الداخلية من تحول المقولات أو تغير المعاني دون اعتبارها "نهاية" لليبرالية "وبداية" لما بعدها، وهو ما يذهب إليه بعض نقادها الذين يرون تحولاتها في جوهرها "تحول عنها" وليس "تحولاً فيها"، وبذلك يعلنون نهايتها أو انقضاء عهدها، وهي رؤية تحسم "نهاية تاريخ" الليبرالية ذاتها باعتبار أن التغير قد قضى على مقوماتها وجوهرها، في حين تعيننا رؤية ماكتاير على الوعي بأن التحول مرحلة داخل تاريخ الليبرالية الممتد، من الأدق وصفه بالليبرالية "المتأخرة" أو الأحداث مثلما صك فريدريك جيمسون وصف "الرأسمالية المتأخرة"، مما يدفعنا للحفاظ على وصف هولمز لنقاد الليبرالية بأنهم معادون لليبرالية أو مناقضون لها، بل هؤلاء في إعلانه بإقران تسمية مدارسهم الفكرية بوصف الليبرالية بشكل صريح في الآونة الأخيرة، وأبرزهم التيار الجماعوي الذي كان يعد من أهم معارضي الليبرالية في حين أنه الآن يحاول بناء شرعيته الفلسفية باعتباره يمثل جوهر الليبرالية، وهو ما يتضمن إعادة قراءة لتاريخ الليبرالية من منظوره، وهكذا تعاد صياغة المعاني ويعاد ترتيب التصنيف والتوصيف لدراسي الفكر بشكل متجدد على الساحة الفكرية الليبرالية"^(١).

١ - المواطنة: محاولة لاستكشاف مساحات المعنى ومعنى المساحات: إنترنت: موقع الدكتور هبة رؤوف

تعريفنا لليبرالية:

وما أراه أن الليبرالية هي دعوة للتحرر وأن الجوهر الوحيد لها هو صيرورة التحرر ومن ثم يتداخل الجوهر في الإطار وتفتقد التقاليد معناها، وتغدو الليبرالية لا منظومة مفككة قد تتعارض جوانبها المفترضة مع بعضها البعض مثل الجانب الاقتصادي الذي يتعارض تمامًا مع الجوانب الاجتماعية والسياسية والذي يدور حول بعد محدد يحتل الثابت الآخر الوحيد لليبرالية بجانب صيرورة التحرر وهو تحقيق أكبر قدر من الأرباح.

وفي الواقع العملي تغدو الليبرالية هي أن يفعل كل إنسان ما يريد مادام يستطيع القيام بهذا الفعل ؛ وتغدو كل كتلتين من الكلام هما مجردا وجهتي نظر ؛ وهو الأمر الذي نشاهده يوميا.

الفرق بين الديمقراطية والليبرالية

الديمقراطية بحسب المفهوم الأرسطي هي حكم الأكثرية . وهذا هو المفهوم الكلاسيكي العام حيث تقول الدكتور كاميليا شكري: "الديمقراطية تعني في الأصل حكم الشعب لنفسه"^(١).

لكن الليبراليين سواء عن عمد أو غير عمد يشيرون مفهوم مختلف للديمقراطية يتم من خلاله قصر مفهوم الديمقراطية على الشكل الغربي لها أي على الديمقراطية الليبرالية. تقول الدكتور كاميليا شكري في هذا الصدد: "كثيرًا ما يطلق اللفظ على الديمقراطية في دول الغرب وكذلك في العالم في القرن الحادي والعشرين وبهذا يكون استخدام لفظ الديمقراطية لوصف الديمقراطية الليبرالية خلطًا شائعًا في

١- أرسطو. السياسة لأرسطوطاليس: ص ٢٠٠ طبعة الهيئة العامة للكتاب.

استخدام المصطلح سواء في الغرب أو الشرق. فالديمقراطية هي شكل من أشكال الحكم السياسي يقوم بصفة عامة على التداول السلمي للسلطة وحكم الأغلبية، بينما الليبرالية تؤكد على حماية حقوق الأقليات والأفراد، وهو نوع من تقييد الأغلبية في التعامل مع الأقليات والأفراد بخلاف الأنظمة الديمقراطية التي قد لا تشتمل على دستور يلزم مثل هذه الحماية"^(١).

لقد كان المضمون الأساسي الذي يدور عليه كتاب الحرية لجون ستيوارت مل الذي هو الأصل الفعلي للمفاهيم الليبرالية هو نقد الديمقراطية على أساس كونها حكم الأغلبية بوضع القواعد المبدئية للحريات العامة وحماية حقوق الأقليات بالطريقة التي تضمن عدم تعدي حكم الأغلبية على هذه الحريات والحقوق.

والمشكلة هنا أن الخلط الذي يحدث الآن في الواقع السياسي والثقافي بين الديمقراطية والديمقراطية الليبرالية يتم استخدامه من قبل الليبراليين كأداة لابتزاز منافسيهم على أساس أن قبولهم لدخول اللعبة الديمقراطية يقتضي عليهم التسليم بحرية التعبير المطلقة والحقوق المدنية الغربية وما يتعلق بمقررات المؤتمرات العالمية لحقوق المرأة والتي يتم تكييفها بما يتوافق مع الرؤية الغربية الإمبريالية.

١ - تعريف مختصر لمصطلحات سياسية: ص ٢٨-٢٩.

الليبرالية السياسية

الليبرالية السياسية

لوك وفولتير:

على الرغم من أن الليبرالية عادة ما تنسب إلى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) إلا أن جون لوك كان يهدف في الأساس من أفكاره السياسية التحرر من سلطات الكنيسة السياسية، وما رسخته من أفكار حول نظرية التفويض الإلهي للملوك والتي نظر لها السير روبرت فليمير في كتابه (دفاع عن السلطة الطبيعية للملك) والذي ذهب فيه إلى أنه: "على من يؤمن بأن الكتاب المقدس منزل من عند الله أن يسلم أن الأسرة الأبوية وسلطة الأب أقرهما الله وانتقلت هذه السيادة من الآباء إلى الملوك"^(١).

ومن أجل دحض آراء فليمير هذا ذهب لوك إلى تصور أن الناس في "الحالة الطبيعية" يولدون أحرار متساوين (وهذه هي نقطة الانطلاق في المذهب الليبرالي كله) وأنه بمقتضى العقل توصل الناس إلى اتفاق "عقد اجتماعي" تنازلوا فيه عن حقوقهم الفردية في القضاء والعقاب للجماعة ككل وعلى هذا تكون الجماعة هي السيد أو الحاكم الحقيقي وهي تختار بأغلبية الأصوات رئيساً أعلى ينفذ مشيئتها.

وذهب لوك أيضاً إلى ضرورة أن تفصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية " فالسلطة التشريعية هي التي ينبغي أن تكون لها الكلمة العليا لأنها مسئولة فقط أمام المجتمع ككل، ذلك المجتمع الذي تعد هي ممثلة له "^(٢) ومن هنا جعل لوك الأمة هي مصدر كل السلطات وهي الفصيل بينهما أيضاً، كما أن مبدأ الفصل بين السلطات

١- نقلاً عن ول ديورانت - قصة الحضارة: مج ١٧ ج ٢ ص ٤٧،

٢- بريتراند رسل - حكمة الغرب: ج ٢ ص ١١٥، س

الذي فصله مونتسيكو بعد ذلك " مبدأ جوهري بالنسبة للبرالية السياسية " (١).

وكان فولتير من أشهر زعماء الليبرالية في فرنسا والذي يعد تلميذا خالصا للوك من الناحية الفلسفية البحتة ولكنه يتجاوزه من حيث القدرات البلاغية في التأثير والنقد الحاد والسخرية اللاذعة، وكانت قضية فولتير الرئيسية هي تحرير العقلية الأوروبية تماما من المسيحية الثالوثية عقائديا ومفاهيميا وقيما وهكذا كان يصرخ بعنف وسخرية: " إن لدي ماتي مجلد في اللاهوت المسيحي والأدهى من ذلك أني قرأتها وكأني أقوم بجولة في مستشفى للأمراض العقلية " (٢).

واتساقا مع ما سبق فقد دافع فولتير دفاعا مريرا عن حرية الرأي بالنسبة للعقائد والأفكار ولهذا تتردد له تلك المقولة الشهيرة: " أنا لا أوافقك القول فيما تقول ولكني سأدافع حتى الموت عن حقك في قوله ".

جان جاك روسو:

يرى جان جاك روسو أنه لما كان الناس لا يستطيعون بأي حال خلق قوى جديدة بل كل ما يستطيعونه هو أن يتصدوا وسيطروا على تلك القوى التي لديهم فعلا فإنه لا توجد وسيلة يستطيعون بها الإبقاء على أنفسهم سوى الانضمام بعضهم إلى بعض وتوحيد قواهم بطريقة تمكنهم من الوقوف في وجه أي مقاومة وحشدها للحركة بمحرك واحد وجعلها تعمل متناسقة... بيد أن المحافظة على الذات بالنسبة لكل فرد إنما تستمد أساسا من قوته الشخصية وحرية، فكيف إذن يقيدهما دون أن يؤذي نفسه ويهمل تلك العناية الواجبة عليه نحو شئونه الخاصة في الوقت ذاته ؟ يمكن أن توضع هذه المشكلة على النحو التالي:

٢- المرجع السابق: ص ١١٦.

٢- نقلا عن ول ديورات - قصة الحضارة: مج ١٩ ج ٢ ص ٢٠٥.

لابد من إيجاد نوع من الاتحاد من شأنه استخدام قوة المجتمع كلها في حماية شخص كل عضو من أعضائه وممتلكاته وذلك بطريقة تجعل كل فرد إذ يتحد مع قرناؤه إنما يستطيع أن يحافظ على إرادة نفسه ويظل حرا كما كان من قبل.

هذه هي المشكلة الأساسية التي يكفل العقد الاجتماعي حلها، وتتحدد شروط هذا العقد بوثيقة الاتحاد بحيث أن أي تعديل مهما صغر شأنه يجعلها ملغاة ولا تترتب عليها آثار بحيث أنه إذا خرق العقد الاجتماعي تعود لكل واحد فورا جميع الحقوق التي كانت له من قبل ويستعيد حريته الطبيعية بفقده الحرية الاتفاقية التي من أجلها نبذ حريته الأولى.

ومن المفهوم تماما أن هذه الشروط يمكن تلخيصها جميعا في شرط واحد هو التنازل الكامل من جانب كل شخص عن جميع حقوقه للمجموع إذ أنه أولا لما كان كل شخص قد سلم نفسه بلا أي تحفظ فإن الحالة متساوية بالنسبة للجميع.

ولكن لا يصير الميثاق الاجتماعي إذن مجرد صيغ جوفاء فإنه يشتمل ضمننا على ذلك العهد الذي يستطيع وحده أن يضيف على المجموع قوة وهو: إن كان يرفض طاعة الإرادة العامة لا بد أن يقوم المجموع بإكراهه على الخضوع.

ولكن روسو^(١) يفسر هذا الخضوع بأنه لا يعني ذلك أكثر من أنه سيرغم على الحرية - حيث أن الحرية هي ذلك الوضع الذي يجعل كل مواطن جزءا من وطنه وبذلك يحميه من كل خضوع شخصي وهو أيضا الأساس الذي يقوم عليه كل جهاز سياسي ويمده بالقوة اللازمة له.

ولكن لماذا يقوم الأفراد بذلك؟ يجيب روسو بأن تعهداتنا قبل العقد الاجتماعي ليست ملزمة إلا أنها متبادلة: فمن طبيعتها أننا لا يمكن أن نعمل من أجل الآخرين

١- أغلب الأفكار التي نوردتها هنا لروسو نقلاً عن كتابه (العقد الاجتماعي).

دون أن نعمل في نفس الوقت من أجل أنفسنا إذ كيف تكون الإرادة العامة دائما على صواب، وكيف يعمل الجميع من أجل سعادة كل واحد إذا لم يعتبر كل فرد نفسه ضمن "كل واحد" بحيث يشعر وهو يعطي صوته للمصلحة العامة أنه إنما يعمل لمصلحته ؟ ويثبت هذا إن المساواة في الحقوق وفكرة العدالة التي تنطوي عليها هذه المساواة إنما تنبثق من إثارة كل إنسان لنفسه، أي بعبارة أخرى طبيعته البشرية [كما يراها الغرييون بوجه عام].

والعمل السيادي الحقيقي هو اتفاق له قوة القانون لأنه يقوم على هذا العقد الاجتماعي: وهو عادل ؛ لأنه مشترك بين الجميع ومفيد؛ لأنه لا يمكن أن يكون له غرض سوى الخير العام ووطيد الأركان لأن كلا من القوة العامة والسلطة العليا تضمنانه، وما دام الرعايا لا يخضعون إلا لمثل هذه الاتفاقات فإنهم لا يطيعون شخصا بل يطيعون إرادتهم وخدمهم.

ومن ثم يكون التساؤل هنا عن حدود الحقوق الخاصة ؟ يجيب روسو عن ذلك بأنه يكون (بمثابة التساؤل عن مدى ما يستطيع المواطنون أن يتعهدوا به قبل أنفسهم كل واحد منهم قبل الجميع والجميع قبل كل واحد منهم).

وهذه العبارة تكشف لنا لماذا يذكر " كانت " بعد ذلك أنه مدين لروسو بفلسفته الأخلاقية حيث تجد صدى لهذه العبارة في نظريته عن الشعور العام بالأخلاق القبلية، بل وعند سارتر بعد ذلك في حديثه عن المسؤولية الأخلاقية الوجودية والتي عندما يختار الإنسان لنفسه فإنه من خلال ذلك يختار للناس جميعا.

وبناء على ما سبق فإن روسو يقرر أنه لم تعد هناك حاجة للسؤال عن من له الحق في سن القوانين حيث أنها من أعمال الإرادة العامة لأن القوانين ليست سوى تسجيل لإرادتنا.

ومن ثم فإن روسو يطلق اسم "الجمهورية" على كل دولة يحكمها القانون أيا كانت صورة الحكم فيها لأنه عندئذ فقط تكون المصلحة العامة هي التي تحكم ويكون الشأن العام عاما حقيقة وكل حكومة شرعية "جمهورية" حتى الملكية نفسها وبصفة عامة وأفضل أنواع الحكومات لدى روسو هو "الأرستقراطية الانتخابية" ^(١) حيث يذكر أنها إلى جانب كونها تفرق بين السلطتين فإنها تتميز باختيار أعضائها لأن جميع المواطنين في الحكومة الشعبية يولدون حكاما ولكن هذه تقصر الحكام على عدد قليل وهي الطريقة التي يكون فيها الصلاح والتنور والتجربة وجميع العوامل الأخرى التي تؤدي إلى التفضيل والتغيير العام ضمانات للحكم الصالح.

ولأنه يذهب إلى أن جميع صور الحكم لا تلائم جميع البلدان بمعنى أن ظروف كل بلد تحدد النظام الأكثر تلائما معها فإنه يوجز كل ما سبق في قوله: "إن خير النظم وأكثرها انطباقا على الطبيعة هو أن يحكم أرشد الناس الجماهير، عندما يكون من المؤكد أنهم سيحكمونها لمصلحتها وليس لمصلحتهم". ^(٢)

١- سنذكر في موضع آخر موقفه من الديمقراطية.

٢- العقد الاجتماعي (المختار منه في طبعة مكتبة الأسرة).

جون ستيوارت مل

يعد جون ستيوارت مل هو منظر الليبرالية الأكبر والذي اهتم في كتابه (عن الحرية) بشرحها شرحا وافيا وقد حدد أن الغرض من كتابه هذا هو تقرير المبدأ الذي يحدد معاملة المجتمع للأفراد، ومضمون هذا المبدأ هو أن الغاية الوحيدة التي تبيح للناس التعرض بصفة فردية أو جماعية لحرية الفرد هي حماية أنفسهم منه، ومن ثم فإن الغاية الوحيدة التي تبرر ممارسة السلطة على أي عضو من أعضاء المجتمع المتمدين ضد رغبته هي منع الفرد من الإضرار بغيره، أما إذا كانت الغاية من ذلك هي الحيلولة دون تحقيق مصلحته الذاتية أدبية كانت أم مادية فإن ذلك ليس مبررا كافيا إذ أنه لا يجوز مطلقا إجبار الفرد على أداء عمل ما، أو الامتناع عن عمل ما.

ولكن ما الذي يمكن أن يحدد في سلوك الفرد ما هو قد يؤثر بالضرر على المجتمع أو لا يؤثر؟.

يرى جون ستيوارت مل أن هناك منطقة في حياة الفرد هي صميم الحرية البشرية وليس للمجتمع بها مصلحة مباشرة إن كانت له مصلحة على الإطلاق وهي تتضمن: أولا: المجال الداخلي للوعي، وهذا يقتضي حرية العقيدة في أوسع معنى لها، وحرية الفكر والشعور، وحرية الرأي والميول في جميع الموضوعات عملية أو علمية، مادية أو أدبية، دينية أو دنيوية، وقد يتبادر إلى الأذهان أن حرية التعبير عن الآراء ونشرها يدخل في نطاق مبدأ آخر إذ أنها تتعلق بتصرفات الفرد التي تمس الغير، ولكن لما كانت هذه الحرية لا تقل أهمية عن حرية الفكر نفسها إذا أنها تقوم على نفس الأسباب فلا يمكن إذا الفصل بينهما.

ثانيا: أن هذا المبدأ يتناول حرية الأذواق والمشارب بمعنى أنه يطلق الحرية في

رسم الخطة التي نسير عليها في حياتنا بما يتفق مع طابعنا، وأن نفعل ما نشاء على أن نحتمل ما يترتب على ذلك من نتائج دون أن يقف في طريقنا أحد من إخواننا في الإنسانية طالما كانت أفعالنا لا تنالهم بضرر حتى ولو اعتقدوا أن تصرفاتنا هذه دليل على السخف أو السفه أو الخطأ.

ثالثاً: يتفرع من حرية كل فرد - وفي نطاق حدودها - حرية اجتماع الأفراد للتعاون على أي أمر ليس فيه ضرر للغير على أن يكون الأشخاص المجتمعون بالغين راشدين لم يساقوا إلى الإجماع بعنف أو إكراه،

وهو بعد ذلك يؤكد تماماً أنه: "لا يمكن لأي مجتمع أن يتمتع بحرية تامة ما لم تكفل هذه الحريات كاملة غير منقوصة".

وفي خطوة تالية يشرح ستيوارت مل تناقضاته مع الديمقراطية ذاتها (والتي يشاع بين الكثيرين من الكتاب والسياسيين لدينا أنها والليبرالية شيء واحد) فهو ينكر على الشعب استخدام أي وسيلة من وسائل الإجبار ضد حرية التعبير: "أنكر على الشعب الحق في ممارسة مثل هذا الإجبار سواء عن طريقه أو عن طريق الحكومة فمثل هذه السلطة غير مشروعة في ذاتها ولا يجوز لأرقى الحكومات أو أقلها شأن أن تلجأ إليها، وهي إذا صدرت بمشيئة الرأي العام قد تكون أفظع وأشنع مما لو صدرت رغماً عنه وبمعارضته".

وتنطلق المسألة هنا أساساً من رؤيته الفلسفية العلمانية والتي انتهت لديه إلى النسبية المعرفية والقيمية المطلقة، ومن ثم فإنه على كافة الناس والحكومات أن يتصرفوا على قدر طاقاتهم وأن يبذلوا أقصى جهدهم، فليس هناك شيء يسمى اليقين المطلق، وإنما هناك ثقة كافية لتحقيق غايات الحياة البشرية، ويجوز لنا أو يجب علينا أن نفترض صحة آرائنا لكي نسترشد بها في تصرفاتنا.

وليس ثمة ما يمكن فصله عن البحث والنقاش والجدال بما في ذلك المعتقدات والقيم حتى لو اجتمعت الأجيال على صحة هذا المعتقد أو ذاك الرأي " فإنه من الواضح تماما أن الأجيال ليست أكثر من الأفراد مناعة في الوقوع في الخطأ فإن كل جيل مضى كان يعتقد كثيرا من الآراء التي اكتشفت زيفها وتفاهتها أجيال تالية " ثم يعمل ستيورات مل بعد ذلك على اتخاذ مثل تاريخي بارز لانتصار المسيحية الغربية على معارضيها ليستخدمه في دحضها بعد ذلك فالإمبراطور ماركس أوريليوس كان أكثر معاصريه علما وأدبا وحرصا على أن يسود العدل وعلى الرغم من ذلك " كان من أشد الحكام اضطهادا للمسيحية، فبالرغم من استيعابه لجميع علوم الأقدمين وتبحره في حكمة الأولين ومن اتساع تفكيره وبعد نظره،، إلا أنه لم يدرك أن المسيحية ستعود بالخير لا بالشر على العالم ".

وهكذا تأتي الخطوة التالية لهدم المسيحية الغربية في قوله " بيد أننا نختلف الإنصاف ونجانب الحقيقة إذا توهمنا أن ماركس أوريليوس لم يكن لديه _ وهو يكافح المسيحية _ كل المعاذير والحجج التي يلتمسها اليوم أنصار المسيحية لمكافحة ما يناقضها من الآراء، فما كان اعتقاد أحد من المسيحيين في كذب الإلحاد وفي أنه يؤدي إلى تداعي المجتمع وتفككه بأشد ولا أرسخ من اعتقاد ماركس أوريليوس في بطلان المسيحية، وفي أنها تفضي إلى انحلال المجتمع وانهدام أركانه ".

ويرد على ستيورات هنا بأنه ما يدريك أن الدعوة التي وصلت أوريليوس هي الدعوة التوحيدية الصحيحة وليس الصيغة الوثنية الأسطورية المنافية للعقل ؛ من ناحية أخرى لماذا يتم التسليم من قبل فلاسفة الغرب بأن بلوغ الحق متوقف على استيعاب العلم بقوة وكأن هوى النفس لا دخل له بالموضوع.

ولا يكتفي ستيورات مل بمهاجمة العقائد الغربية المسيحية ولكنه يهاجم آدابها

أيضا والمفارقة هنا أنه يقدم آداب الإسلام عليها على الرغم من اعتباره له أنه دين وثني حيث يذهب إلى أنه: "بينما نجد آداب الأمم الوثنية الراقية تضع الواجبات الاجتماعية في أرفع منزلة من الاعتبار حتى تضمن في سبيل ذلك الحقوق الشخصية والحرية الفردية، نرى الآداب المسيحية البحتة لا تكاد تشعر أو تعترف بتلك الواجبات المقدسة، وها نحن نقرأ في آداب الإسلام هذه الكلمة الجامعة: "كل وال يستكفي عاملا عملا وفي ولايته من هو أكفأ له فقد خان عهد الله وخليفته".

ولأنه يضرب بكل القواعد الأخلاقية الحائط إذا مست بحرية الفرد فهو يعترض على الذين يتساءلون: "إذا كانت المقامرة والقذارة والسكر والدعارة والبطالة من الآفات المزرية بالسعادة شأن الكثير من الأفعال المحظورة بنص القانون فلماذا إذن لا يحاول المشرع قمعها بقدر ما تسمح به حالة المجتمع ثم لماذا لا يتقدم الرأي العام ليسد الفراغ الذي لابد أن يتركه المشرع وينظم رقابة شديدة على هذه الرذائل وينزل العقاب الصارم بمن يوصم بها".

وموقفه من هذا التساؤل هو أن معيار تجريم ذلك اجتماعيا هو إلحاق الضرر المباشر بالمجتمع "فمثلا ليس من الحق أن يعاقب إنسان لمجرد السكر ولكن الجندي الذي يسكر وهو يؤدي واجبه جدير بالعقاب،،، أما الضرر العرضي _ أو الضرر التقديري _ الذي يصيب المجتمع عند تصرف الفرد تصرفاً لا يخل بأي واجب معين نحو الجمهور، ولا يلحق أي أذى بأحد غير نفسه فهو ضرر تافه خلاق بالمجتمع أن يتحمله عن طيب خاطر في جانب ما ينشأ عن الحرية من الخير العميم".

وخلاصة موقفه من الدين تتحدد في ذهابه إلى أنه من واجب الإنسان عدم حمل غيره على إطاعة أوامر الدين فذلك هو الأصل لكل ما ارتكبه البشر من ألوان الاضطهاد.

موقف الإسلام من الليبرالية

نود أن نسجل مبدئياً بالنسبة لموقف الإسلام من الليبرالية أن الأمر يتعلق بالأساس بالرؤية الفلسفية التي يصدر عنها فكر المفكر أو الفيلسوف، فقد تكون الليبرالية قابلة للأخذ والرد انطلاقاً من الرؤية العلمانية التي تقتصر على العقل وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة ومن ثم فنقد الليبرالية هو في الأساس نقد لنوع من العلمانية هو العلمانية المتحررة غير المذهبية وهو ما يمكن مراجعته في كتابنا نقد المذاهب الغربية (تحت الإعداد للطبع) لأن المفكر أو الفيلسوف إذا كان يتبع عقيدة أو مذهب معين فإن أول ما تمثله له الليبرالية هي مطالبته بالتخلي عن العقيدة أو هذا المذهب تماماً، وهذا ما يحدونا إلى مناقشة الفكرة الأساسية التي تتمحور عليها الدراسة، وهي هل من الممكن أن يتوافق الإسلام مع هذه الليبرالية ؟.

فالإسلام دين مبدئي شمولي لا يقبل التجزؤ يقوم على عقيدة متكاملة وقواعد ثابتة ومنظومة تجمع بين تصوراته لحقائق الوجود، وقواعد السلوك التي ينبغي إتباعها من جهة الفرد والمجتمع على السواء، وكذلك القيم الأخلاقية الموجهة لهما، وإذا كان الإسلام يتسامح في الحرية العقائدية والفكرية فإنه يستهدف أيضاً إقامة مجتمع مستقر يستمد مرجعيته العقائدية التي ارتضاها هذا المجتمع.

وحقا أن الإسلام يتسامح مع حرية العقائد والأفكار " لا إكراه في الدين " والكثير من أعلام الفكر الغربي على عبر التاريخ يضربون به المثل في هذا التسامح في المقابل مع المسيحية الغربية، ويستدلون على ذلك بالحرية التي تمتعت بها الأقليات غير المسلمة في أكناف الحضارة الإسلامية في الوقت الذي كان وجود المسلم في الدول المسيحية الغربية لا يعني سوى القتل.

ولكن تسامح الإسلام هذا لا يعني قبول الإسلام بعرض عقائد مجتمعاته على الدوام على مائدة التفاوض، والأخذ والرد فهذا أمر يتعلق بعقيدة مجتمع، ومن ثم باستقراره بخلاف حرية العقائد والأفكار للأفراد ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩) وبعيداً عن موضوع حد الردة فإنه لا تستطيع أي قوة قهر أفراد هذا المجتمع المسلم نفسه على الثبات على عقائد محددة، فالإسلام لا يأمر بالتفتيش عن دواخل الناس لكن يظل هؤلاء ملتزمين بقواعد القانون العام.

وشمولية الإسلام تجعل من الإيمان بقواعد السلوك المستمدة منه جزءاً لا يتجزأ من الإيمان بالإسلام نفسه ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ وَجَدَ لِنَفْسِهِ لُزُماً﴾ (الأحزاب: ٣٦).

فكيف يمكن إذا أمر الإسلام بتحريم الزنا على سبيل المثال أن يقال أنه من الممكن في إطار الليبرالية الإسلامية المفترضة أن نجعل الموقف من الزنا عند ارتضاء الطرفين يمكن وضعه على محك التجربة ؛ لتقدير ما يمكن أن يؤدي إليه من أضرار على المجتمع.

بل الأمر أكبر من ذلك لأنه لو كان تقدير الأغلبية رفض هذا الموضوع بناء على ما قد تتوصل إليه من أضرار اجتماعية له (ولا أدري بأي مرجعية يمكن تقدير هذه الأضرار) فإن هذا يكون حكم الديمقراطية، ولكن الليبرالية تتجاوز ذلك فتذهب إلى عدم السماح للأغلبية بالتدخل في مثل هذا الأمر ؛ لأنه يدخل في تقديرها في منطقة الحرية الشخصية للأفراد التي لا يسمح للمجتمع بالتدخل فيها.

ومسألة وقوف حرية الأفراد عند حد إلحاق الضرر بالآخرين يجب الوقوف عندها طويلاً لأن تقدير ما هو الضرر أصلاً بأبعاده المختلفة الاجتماعية والنفسية والسياسية والاقتصادية يحتاج إلى مرجعية كاملة وهو أمر مفقود لدى الليبرالية إي أننا سنعود

إلى الدور، وكذلك فإن تقدير دور الفعل الشخصي في صنع الضرر هو أيضًا يحتاج إلى مرجعية فقد يرى الليبراليون أن إقامة رجل غير مرتبط علاقة جنسية مع امرأة غير مرتبطة لا يمثل ضررًا للآخرين ولكن قد يرى البعض أن ملاحظة ذلك من قبل بعض أحد أفراد أسرة ما قد يشجعه على المضي في صنع علاقات خارج سياق علاقات الأسرة ومن ثم يقع بذلك الضرر على الآخرين.

بل أن تحديد ما هو شخصي وما هو غير شخصي يحتاج أيضًا إلى مرجعية من ثم فنحن في كل الحالات نعود للدور.

والناس أحرار في أن يقولوا أن موقف الليبرالية من الحريات أفضل من الإسلام في هذه المسألة أو غيرها فكل هذا يقبله المنطق عند الوقوف على قاعدة اللا قاعدة، ولكن أن يقال أن هذا مسموح به في إطار الإسلام من باب التسامح والحرية اللذين دعيا إليهما الإسلام فإن هذا يعني أنه بالإمكان أن نمشي فوق رؤوسنا.

ومسألة القيم الرائجة ليست منقطعة الصلة بهذا السياق لأن القيم الرائجة لها دورها الفعال المباشر في إنماء المجتمع نحو غاياته أو انتكاسه إلى الاتجاه المضاد، فلا يصح بأية حال من الأحوال أن أقيم على سبيل المثال مجتمعًا إسلاميًا، ويتم التسامح مع ذلك لترويج القيم الاستهلاكية فيه، تلك القيم التي تجعل من جلب المال وإنفاقه إلها آخر يعبد من دون الله الواحد الأحد.

الإسلام والديمقراطية

هل قبول الديمقراطية مسلمة من المسلمات لدى المفكرين والفلاسفة؟
بادئ ذي بدء فإنه يجب التحرر من الزعم الغربي بأن الديمقراطية هي السبيل الوحيد
للحرية والرشاد العقلي وأنها الحل الوحيد لسعادة الشعوب لدى الفلاسفة والمفكرين.
فبالنسبة لسقراط فقد كان "موقفه العدائي من الديمقراطية قديم ومعروف"^(١).
أما أفلاطون " فقد كان في الثامنة والعشرين عند موت سقراط وترك هذا المصير
المحزن أثرا على كل تفكير التلميذ وملاه احتقارا للديمقراطية"^(٢).
ويذهب أرسطو إلى أن " الديمقراطية هي السبيل الأوسط والأفضل والأقل سوءا
" بين الحكومات السيئة والحكومة الاستبدادية أسوأ الحكومات وأكثرها انحرافا،
متوصلا إلي أن حكومة الطبقة الأرستقراطية أكثر الحكومات استقرارا واعتدلا "^(٣).
والديمقراطية عند ماركيز ما هي "إلا واجهة تحكم من ورائها صفوة ما لحساب
مصالح معينة أو ما هي في الحقيقة إلا نوع من الطغيان الذي يتزيا بالزي الديمقراطي
من خلال الأغلبية وما الالتزام بالقرار الديمقراطي إلا نوع من الالتزام الزائف ذلك أن
الالتزام الحقيقي لا يمكن أن ينبع إلا من إرادة لم يتم تخريبها والسيطرة عليها "^(٤).

١- د. مصطفى العبادي ديمقراطية الأثينيين - عالم الفكر - المجلد الثاني والعشرون - العدد الثاني: ص ٩٤.

٢- ول ديورانت: قصة الفلسفة: ص ١٩.

٣- د. محمد خاتمي - مدينة السياسة: ص ٨٢.

٤- الفلسفة السياسية المعاصرة - ترجمة: د، أحمد نصار.

ما هي الديمقراطية؟

وتعرف الديمقراطية بأنها: "مذهب يراد به إرجاع أصل السلطة السياسية أو مصدرها إلى السلطة العامة للأمة، أما الديمقراطية كنظام للحكم فيراد به النظام الذي يرجع أصل السلطة السياسية أو مصدرها إلى الإرادة العامة للأمة" ^(١).

والديمقراطي "هو ذلك الإنسان القادر على تعديل أوضاع حياته وأفكاره ومبادئه وقيمه وفقاً للمتغيرات الاجتماعية المحيطة به، وينبع التغيير من الإيمان بأن البنى الاجتماعية لا تبنى على قواعد ثابتة، بل هي نتاج لتفاعل الأفراد وخبراتهم واتفاقهم، ولذلك فما يراه الأفراد ممثلاً للحق والعدل فهو الحق والعدل فالإطار الذهني الديمقراطي يبنى على الثقة المتناهية في العقل الذي يمكن الإنسان من الحياة في إطار المجتمع التعددي بتقبله لنمط حياة الآخرين مما يعكس قدراً كبيراً من العقلانية" ^(٢)، والديمقراطية توجد "إذا توافرت عدة شروط منها الانتخابات الدورية والتعددية السياسية والمنافسة والمشاركة السياسية، وهي التي تشكل في مجملها الأسس العامة للديمقراطية والتي تتمثل في التعددية السياسية، والتي تظهر في شكل تعدد حزبي وتداول على السلطة بين الأحزاب المتنافسة، وخضوع القرارات السياسية للتفاعل السياسي بين القوى السياسية المختلفة، وخضوعه للمساومة، والحل الوسط، واحترام رأي الأغلبية، والمساواة السياسية بمنح صوت لكل مواطن، وترسيخ مفهوم الدولة القانونية القائمة على الفصل بين السلطات مع وجود دستور مكتوب، وخضوع الحكام للقانون" ^(٣).

١- إبراهيم عبد العزيز شيبعا (مبادئ الأنظمة السياسية) نقلاً عن د. محمد أحمد مفتي - نقص الجذور الفكرية للديمقراطية: ص ٣١ - ٣٢.

٢- Zevedie Barbu نقلاً عن محمد أحمد مفتي - مرجع سابق: ٢١ - ٢٢،

٣- علي الدين هلال - مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث - نقلاً عن محمد أحمد مفتي - مرجع سابق: ص ١٦.

مفاهيم الديمقراطية الدستورية

وديمقراطية المشاركة

هناك مفهومان للديمقراطية لصيقين بأنظمة الحكم الديمقراطية الدستورية منذ بدايتها، هما مفهوم ديمقراطية المشاركة ومفهوم الديمقراطية الدستورية. ويعتبر هذان المفهومان من خصائص هذه الأنظمة، وقد أدمجا في مقدماتها المنطقية وتسترشدهما دينامياتها الداخلية، بالإضافة إلى تحديدهما لشكل الخطاب السياسي والفلسفي الذي تطور بداخلها. وهذان المفهومان متكاملان، لكنهما أيضًا متضاريان، بل ومتناقضان إلى حد ما.

الديمقراطية الدستورية:

خلال نصف القرن الماضي أو ما إلى ذلك، روج جوزيف شوميتير بوضوح لمفهوم الديمقراطية الدستورية، أو على الأقل ارتبط هذا المفهوم باسمه بصورة وثيقة. وفي هذا المفهوم، تتميز الديمقراطية بالمنافسة المستمرة بين مختلف الزعماء السياسيين أو منظمي المشروعات، وبإمكانية الإطاحة بالحكام "السيئتين"، كما طرحها كارل بوبر، أو بالمنافسة الحرة على السلطة، كما طرحها جون بلامانتر. وتكفل هذه المنافسة إمكانية التغيير المستمر للحكام، وهي إمكانية تتوقف على الالتزام بالترتيبات والقواعد الدستورية.

ويتم تغيير الحكام عن طريق الانتخابات التي لا تقتضي في معظم أنظمة الحكم الدستورية الحديثة - على النقيض من الدول المدن في الأزمنة القديمة - الانتخاب المباشر للحكام أنفسهم، ولكن لنوع معين من الممثلين (النواب)، أو أعضاء مجمع

انتخابي أو برلمانات أو ما إلى ذلك، والذين يقومون بعدئذ باختيار الحكومة أو التصديق على اختيارها. ومن المؤكد أن المؤسسات النيابية هي التي تشكل جوهر الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة، حتى لو استكملت بالانتخابات المباشرة لأعضاء السلطة التنفيذية، مثلما يحدث في الأنظمة الرئاسية، أو بالاستفتاء كما يحدث في أنظمة أخرى.

إن هذه الترتيبات الدستورية المختلفة لانتخاب الحكام، وإضفاء طابع مؤسسي على مسؤولية المؤسسات التنفيذية تجاه المؤسسات الأخرى، خاصة النيابية أو تجاه هيئة الناخبين مباشرة، وأيديولوجية الفصل بين السلطات والتدقيق والموازنة على نحو متبادل فيما بينها، تشكل التجسيد المؤسسي الأكثر اكتمالاً لفكرة خضوع الحكام للمساءلة. وقد كانت هذه الفكرة أساسية في الحضارات "المحورية" ومنها الحضارة الأوروبية، والتي نشأت فيها (وفي الولايات المتحدة التي تعتبر نبتاً منها) أولى الأنظمة الدستورية.

اختلاف الديمقراطية الدستورية عن الديمقراطية الليبرالية:

ويؤكد هذا التعريف للديمقراطية بقوة الأهمية الحاسمة لمثل هذه القواعد والترتيبات الدستورية والالتزام بها، باعتبارها عنصراً جوهرياً - أو ربما العنصر الجوهري - للأنظمة الديمقراطية، وشروطاً مسبقة أساسية لأدائها لوظيفتها واستمرارها. إن إحدى الوظائف الأساسية لهذه الترتيبات الدستورية، والتي أعلنت وأضفي عليها طابع مؤسسي في جميع الأنظمة الديمقراطية الحديثة، تتمثل في ضمان إمكانية أن يتنافس الرغبون في الحكم ببعض الطرق المقررة، وفقاً لبعض القواعد والأصول الواضحة. ويكفل الالتزام بهذه القواعد والترتيبات الدستورية إمكانية أن يصبح خاسرو اليوم هم فائزي الغد، وظهور مجموعات جديدة من المتنافسين، وإتاحة الفرصة لهم للمنافسة.

ويكفل مثل هذا الالتزام أيضًا ألا تكون إمكانية تغيير الحكام حدثًا يقع مرة واحدة فقط، وإنما حدث مستمر. ويقتضي هذا الضمان بالطبع وجود ترتيبات مؤسسية كبرى، مثل حرية الاجتماع وحرية التعبير وحرية الاتصال، وعدم التعرض للاعتقال التعسفي وما شابه ذلك، بالإضافة إلى وجود مختلف الجمعيات والروابط المستقلة "الوسيلة" - العامة وليس الحكومية - التي يتم فيها تدعيم هذه الترتيبات المؤسسية في الأساس شروطًا مهمة تضمن إمكانية استمرار مثل هذه الأنظمة.

وبالتالي فإن هذا المفهوم للديمقراطية، حتى ولو كان يعترف بحقيقة أن الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة قد نشأت تاريخيًا في ارتباط وثيق بالمفاهيم الليبرالية المتعلقة بالفرد والحرية، فإنه لا يساوي بالضرورة بين الديمقراطية وأي قيم معينة. وأخيرًا فقط، وعلى الساحة المعاصرة، قامت بعض الجماعات بالمساواة بين مفاهيم الديمقراطية هذه، وبين قيم شديدة الليبرالية "مؤيدة لمذهب الحرية". وبين شبه مصادقة أيديولوجية على اقتصاد السوق الحرة.

ديمقراطية المشاركة:

والمفهوم الثاني للديمقراطية يمكن أن يطلق عليه ديمقراطية المشاركة ووفقًا للاستخدام الإغريقي الكلاسيكي، فإنه يعرف الديمقراطية بأنها حكم السواد الأعظم - وليس حكم الفرد أو حكم القلة الأوليغاركية.

ويمكن التفرقة بين صيغتين رئيسيتين من هذا المفهوم للديمقراطية - الجمهوري والجماعي أو "الكوميوني" (واصطلاح "الجماعي" هنا مستخدم بمعناه العام، وليس بمعناه في النقاش المعاصر بين "الليبراليين" و "الجماعيين"). والقاسم المشترك بينهما هو التأكيد القوي على المشاركة النشطة للمواطنين في عملية الحكم والإدارة. بيد أن

ما تستتبعه هذه المشاركة يختلف كثيرًا بين الصيغتين الجمهورية والجماعية.

إن المفهوم الجمهوري لديمقراطية المشاركة يركز في المحل الأول على أهمية المواطنة المستولة - المشاركة المستولة للمواطنين، مهما تكن هذه المواطنة محدودة. وفقًا للقواعد القائمة للعبة، في المداولات السياسية وفي العملية السياسية. وفي هذه الصيغة، تبدى المشاركة في المحل الأول في المداولات المستمرة حول القضايا التي تواجه الأمة، خاصة فيما يتعلق بالصالح العام ويعبر عنها باعتبارها أداء المواطنين لواجباتهم تجاه المجتمع.

وعلى العكس من ذلك، فإن المفاهيم الجماعية المختلفة لديمقراطية المشاركة، تعتبر المشاركة حقًا أساسيًا لأعضاء المجتمع. ووفقًا لهذه الآراء، فإن المشاركة، في أكبر عدد ممكن من نواحي الحياة الاجتماعية، هي التي تضمن سيطرة المشاركين على الظروف التي تحكم حياتهم خلال التداول حول السياسات المختلفة وتنفيذها.

وتؤكد الصيغة الجماعية لمفهوم ديمقراطية المشاركة، أيضًا أهمية إدراج جميع أعضاء المجتمع - بدون وضع حدود للملكية والمؤهلات والطبقة واللون والدين والعرق والجنس وغير ذلك - في المجتمع السياسي، ومشاركتهم المستمرة في العملية السياسية. وهنا ينظر إلى المشاركة على أنها الحامل الشرعي للرؤى الخاصة بالصالح العام، بل وحتى باعتبارها الصالح العام نفسه. وبالإضافة إلى ذلك، فالتصور هو أن المشاركة مهمة ليس فقط في الحلقة السياسية المركزية، ولكن أيضًا في حلقات أخرى، خاصة على المستوى المحلي، مثل مكان العمل. الذي يسم هذه الأنظمة. ويتبدى عدم الثقة هذا في أيديولوجية وممارسة فصل السلطات بين هيئات الحكم المختلفة، خاصة السلطات القضائية والتشريعية والتنفيذية، في نظام مشترك للتدقيق والموازنة بينها. خاصة السلطات القضائية والتشريعية والتنفيذية، في نظام مشترك

للتدقيق والموازنة بينها، وفي استقلال السلطة القضائية. وقد تجسدت جميع هذه الترتيبات بالكامل في دستور الولايات المتحدة، ولكنها موجودة أيضًا بأساليب مختلفة، وإن كانت ملموسة، في الديمقراطيات الدستورية الأخرى. ولعدم الثقة بالدولة هذا جذوره في الليبرالية الكلاسيكية من القرن السابع عشر وحتى القرن التاسع عشر، وفي النضالات الطويلة للأنظمة الدستورية الحديثة ضد الحكام المطلقين. لقد نظر دعاة هذا المفهوم للديمقراطية. بشك كبير إلى توسيع نطاق سلطات الدولة، ورأوا أنه تهديد محتمل للحرية وللمنافسة الحرة المستمرة على السلطة. ولذلك فليس من المصادفة أن شومبيتر، الذي تنبأ بما بدا له كتوسيع حتمي لنطاق مثل هذه السلطات من خلال انتصار الاشتراكية، كان أيضًا متشككًا في مستقبل الديمقراطية.

والصيغة الجمهورية لمفهوم ديمقراطية المشاركة محايدة إلى حد ما في هذا الخصوص، بالرغم من أن العديد من أنصارها يميلون إلى الشك في توسيع نطاق الأنشطة الحكومية بأكثر من اللازم، خاصة فيما يتعلق بالتنظيم بعيد المدى للملكية الخاصة مما قد يقوض وجود المواطنة الحرة. بيد أنه إذا اعتبر الليبراليون الكلاسيكيون أن جذور الحقوق المختلفة مثل الحرية والملكية الخاصة متأصلة في الحقوق الطبيعية الأساسية، وتمثل أساسًا لإضفاء، الشرعية على الأنظمة الدستورية، فإن الملكية الخاصة اعتبرت في الصيغة الجمهورية شرطًا يمكن المواطنين من ممارسة واجباتهم المدنية بدون أن يقلقوا كثيرًا على الشؤون الاقتصادية.

إن مفاهيم ديمقراطية المشاركة، خاصة صيغها الجماعية، تقتضي موقفًا مختلفًا من توسيع نطاق أنشطة الدولة، موقفًا إيجابيًا للغاية بصورة أساسية أو محتملة على الأقل. إن الدولة - أو أجهزة المجتمع الأخرى - لا تعتبر من حيث المبدأ، وكالات شديدة الأهمية لتوفير كثير من الخدمات الأساسية للمجتمع فحسب، ولكن أيضًا أدوات

شديدة الأهمية لتغيير الظروف، خاصة عدم المساواة الكبير، والذي يضر بالأداء السليم للديمقراطية وستنزف معناها الحقيقي.

وتزعم الصبغ المختلفة لديمقراطية المشاركة غالبًا أن أنشطة الدولة أو الوكالات الجماعية الأخرى، وحدها، هي التي يمكن أن تخفف من عدم المساواة الواضح في السلطة أو الثروة، الذي ينشأ في المجتمعات الرأسمالية الحديثة ويجعل المنافسة الحرة على السلطة وإمكانية المشاركة السياسية الحقيقية هزلاً. ووفقًا لهذه الآراء. فإن تخفيف عدم المساواة وحده هو الذي سيمكن قطاعات أوسع من المجتمع من ممارسة هذه الحقوق الطبيعية الأساسية التي تشكل جوهر الأنظمة الديمقراطية الليبرالية. وتفسر هذه المواقف تحول مفاهيم الليبرالية المحددة على المسرح الأمريكي المعاصر. إن النزوع القوي للعديد من الجماعات التي تعتبر نفسها ليبرالية ابتداءً من "النظام الجديد" (النيو ديل) فصاعدًا، لمناصرة توسيع نطاق أعمال الدولة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية، يرجع بجذوره إلى اعتقادها بأنه من خلال هذه الأعمال وحدها يمكن تغيير ظروف عدم المساواة الاقتصادية، والتي تضر بأداء النظام الديمقراطي. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه في العديد من مفاهيم ديمقراطية المشاركة، ينظر إلى الدولة - أو أي وكالة أخرى جماعية، مثل الحزب المسيطر - باعتبارها تجسيدًا لرؤية ما شاملة تلخص الإرادة المشتركة للمجتمع.

إن هذا الموقف الإيجابي لدعاة الجماعية تجاه أنشطة الدولة، وثيق الصلة بالازدواجية المتعلقة بالمؤسسات النيابية، بل وحتى الروابط الوسيطة، ويشكهم في احتمال أن تعوق هذه المؤسسات المشاركة الكاملة للمواطنين في العملية السياسية، بالإضافة إلى عملها على إدامة التوزيع القائم غير العادل للسلطة والثروة.

إن المواقف المختلفة تجاه المؤسسات النيابية، وتجاه قواعد اللعبة والروابط

الوسيلة المختلفة، وتجاه العلاقات بين الدولة والمجتمع والأشكال المختلفة لإضفاء الشرعية على هذه الأنظمة، تمس واحدة من أكثر القضايا تعقيداً في الممارسة والنظرية الديمقراطية. وهذه هي المشكلة بالنسبة للعلاقات بين ضمان بعض الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها على ما يبدو- مثل حرية التعبير، وتكوين الروابط، والمعلومات، وغير ذلك- من ناحية، وبين النتيجة الطبيعية الأساسية لقواعد اللعبة الدستورية، أي قبول حكم الأغلبية واتخاذ القرارات بالأغلبية، من ناحية أخرى. فهل يمكن لقرارات الأغلبية، التي لا يتم التوصل إليها بصورة ديمقراطية، أن تبطل أو ترجح مثل هذه الحقوق، التي لا يمكن التنازل عنها على ما يبدو، أم أن هذه الحقوق تقف كحدود أساسية لقرارات الأغلبية؟

المشاكل التي تواجه الأنظمة الديمقراطية المعاصرة:

لقد كانت هذه المفاهيم المختلفة للديمقراطية متأصلة في تكوين الأنظمة الديمقراطية الدستورية وفي تطورها ويسبب هذه التحديات، تواجه الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة خطراً مؤسسياً وأيديولوجياً مزدوجاً. فهناك أولاً، احتمال أن ينكر دعاة الإرادة العامة شرعية التعددية اللصيقة بعبارة "إرادة الجميع". ثانياً، هناك احتمال ظهور مفاهيم مختلفة للإرادة العامة، وحدوث صراع فيما بينها من أجل السيطرة.

وتبرز هذه المخاطر أهم المشاكل التي تواجهها هذه الأنظمة على نفس أسس الديمقراطية الدستورية، فيما وراء التمسك بقواعد اللعبة. والمشكلة الأولى هي وضع، والحفاظ على، نوع من الإطار المشترك يمكن أن تتنافس فيه الآراء المختلفة عن الصالح العام دون إضعاف إمكانية تشغيل النظام نفسها. ولا تمثل المشكلة الثانية في مجرد ضمان تمسك القوى الفاعلة السياسية الرئيسية بالقواعد القائمة للعبة، ولكن

أيضاً في القدرة على إدماج الاحتجاج، وإعادة تحديد حدود ما هو سياسي، وتحويل أسس إضفاء الشرعية في هذه الأنظمة.

ويستلزم إدماج الاحتجاج إعادة بناء الإرادة العامة - الإرادة المشتركة أو النظام الاجتماعي الصالح. وبهذه الطريقة يمكن تحويل هذه الأنظمة والحفاظ على استمراريتها، بدون التخلي عن الأطر الدستورية والمقدمات المنطقية الأساسية للديمقراطية. إن إدماج المطالب والأفكار والرموز التي تنادي بها حركات الاحتجاج، وإعادة بناء الإرادة العامة، يمكن أن يتما في اتجاهات متعددة متداخلة غالباً، أولاً، إعادة بناء رموز الهوية الجماعية والمراكز: ثانياً، إعادة تحديد بعض المقدمات المنطقية وأنماط إضفاء الشرعية على الأقل: ثالثاً، تطبيق السياسات التي تهدف إلى إعادة توزيع الموارد والاستحقاقات العامة: ورابعاً، بناء فضاءات اجتماعية يمكن للجماعات المختلفة أن تنشئ فيها أنماطاً متميزة للأنشطة الاقتصادية أو الثقافية أو الاجتماعية، وأن ترتقي بهوياتها المعينة.

وتكمن النقطة الأساسية في هذه المفارقة في حقيقة أن انفتاح العملية السياسية نفسه الذي يميز هذه الأنظمة، يؤدي إلى نشأة مفاهيم المباراة اللاصفرية للصراع السياسي فيها. ففي معظم الأنظمة السياسية، ينظر إلى اللعبة السياسية كلعبة مجموعها صفر. ذلك أن فوز أحد المتنافسين أو مجموعة من المتنافسين في أي لحظة معينة معناه خسارة الآخرين. وهوامش البقاء في هذه اللعبة ضيقة. وعلى النقيض من ذلك. ففي الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة، توسع باستمرار مجال الصراع السياسي واللعبة السياسية الكامنين.

ربما إلى النقطة التي قد تتغير فيها طبيعة اللعبة ذاتها. والواقع أنها قد لا تصبح لعبة مجموعها صفر، ولا ينظر إليها هكذا.

إن نشأة مفهوم المباراة اللاصفيرية في السياسة، وتوجهه المستقبلي القوي، قد يسمح للقوى الفاعلة السياسية الرئيسية بالتخلي عن بعض مواقع السلطة التي يحتلونها وفقاً للقواعد الدستورية للعبة. وبالتالي، فإن سيطرة مفهوم المباراة اللاصفيرية قد يولد داخل الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة القدرة على إدماج مطالب ورموز جديدة للاحتجاج، وبالتالي زيادة إمكانية تحولها.

وتلخص هذه الإمكانية مفارقة الأنظمة الديمقراطية الدستورية الحديثة، ويمكن جوهر هذه المفارقة في حقيقة أن أي تحول يقتضي قبول معظم القوى الفاعلة السياسية لبعض "التغيير في إضفاء الشرعية" لما وراء القواعد القائمة للعبة، ولكن يتعين في الوقت ذاته إجراء التحول داخل إطار نفس المؤسسات التي خلالها يتم وضع قواعد اللعبة.

إن فكرة المباراة اللاصفيرية في السياسة، وما يتصل بها من قدرة على إدماج أفكار ورموز الاحتجاج، يتوقفان على شروط اجتماعية معينة. والبعض منها، بالطبع، وثيق الصلة بتلك التي تم تحليلها بالتفصيل في الأدبيات الكثيرة تعالج استمرار الأنظمة الديمقراطية.

وأهم ثلاثة شروط هي: أولاً. إمكانية أن يتوافر للعديد من القوى الفاعلة المختلفة الموارد الكافية للدخول في اللعبة السياسية فيها، أي توزيع الموارد والسلطة في المجتمع: ثانياً إصدار قواعد اللعبة والالتزام بها: وثالثاً، البناء المصاحب للمجالات العامة.

وأهم الشروط الملموسة داخل المجموعة الأولى هو عدم احتكار مجموعة أو قطاع للموارد الرئيسية ومصادر القوة في المجتمع. أي أن تعدد مراكز القوى يجب أن يكون قائماً ويعاد إنتاجه باستمرار، وأن تكون له سيطرة على موارد يحتمل ألا تكون

في تناول القوى السياسية (سواء المطلقة أو الجمهورية أو الثورية الجماعية)، لكن على أن تتوافر لها في الوقت نفسه إمكانية الوصول إلى مراكز مجتمعاتها الخاصة. وتأثر نشوء مثل هذه المراكز المتعددة للقوى بإيقاع واستمرار التنمية الاقتصادية، والعلاقات وتوازن القوى فيما بين الجماعات الاقتصادية المختلفة، وبينها وبين المركز، ومدى الفجوات الاقتصادية بين القطاعات المختلفة من السكان والمركز السياسي. وفي هذا السياق، فإن لعدم سماح العمليات الاقتصادية باحتكار الموارد أو باستبعاد بعض الجماعات من الحصول عليها أو الوصول لمواقع السلطة، أهمية حاسمة.

بيد أن مجرد وجود قطاعات اجتماعية متعددة، ومراكز للقوى مستقلة ذاتيًا عن الدولة، ليس هو الأمر الحام لإقامة المؤسسات الديمقراطية الدستورية واستمرارها في العمل. والمجموعة الثانية من الشروط الحاسمة هي التنمية المستمرة للفرص المستقلة ذاتيًا لهذه الجماعات للوصول إلى الحلبة السياسية المركزية، ليس فقط بالمعنى الرسمي الصرف للاقتراع ولكن أيضًا من زاوية إمكانية المشاركة الفعلية في الحلبة السياسية المركزية و/ أو التأثير فيها، وما يصاحب ذلك من قبول القوى الفاعلة السياسية الرئيسية لقواعد اللعبة في هذه الحلبة.

وهذا القبول تدعمه كثيرًا المجموعات الحاسبة الثالثة من الشروط - ألا وهي الوجود والعمل المستمر للمجالات المؤسسية العامة، والتي تعتبر كهمزة وصل بين تلك القطاعات والحلبة السياسية، وفي المحل الأول نشأة الحلبات العامة المستقلة ذاتيًا غير المندمجة في الدولة أو داخل أطر انتسابية أو اتحادية ثابتة لأي قطاعات من المجتمع، ولا تسيطر عليها الدولة ولكن تتوافر لها فرص مستقلة ذاتيًا للوصول إلى الحلبة السياسية، ومن خلالها تتدفق المعلومات والاتصالات المفتوحة، أهمية حاسمة

في تسهيل الوصول المستقل ذاتيًا للقطاعات الاجتماعية الرئيسية للحلبة السياسية. ومن ثم، فإن هذه القطاعات، المشاركة باستمرار في الحلبة السياسية، تكون قادرة على الدعوة لإخضاع الحكام للمساءلة^(١).

١ - التقسيمات السابقة للديموقراطية من كتاب تناقضات الديمقراطية. س. ن. أيزنشتات. مركز الأهرام للترجمة والنشر.

موقف الإسلام من الديمقراطية

قبل الحديث عن موقف الإسلام من الديمقراطية فلا بد أن نشير أولاً أن هناك إجراءات أصيلة في الإسلام من إجراءات الحكم تعد في نفس الوقت من أهم مكونات الديمقراطية هذا بعيداً عن أي نوع من المقاربة أو الممالقة للأفكار الغربية.

مثال ذلك فكرة التمثيل النيابي، ومن الشواهد الدالة عليها بشكل واضح دون أي مواربة قول الرسول ﷺ لمن بايعوه في بيعة العقبة الثانية: "أخرجوا إلى منكم إثني عشر نقيباً ليكونوا على قومهم بما فيهم" (١). فتم إخراج اثني عشر نقيباً تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس.

والمثال الآخر هو مشاوره الناس في الأمور التي تتعلق بمصير الأمة فعند بروز المشركين لقتال المؤمنين في موقعة أحد شاور الرسول صلى الله عليه وسلم المسلمين في الخيار بين مواجهة المشركين خارج أسوار المدينة أم التحصن بها وعلى الرغم من ميل الرسول ﷺ للموقف الأخير.

ولكنه نزل على رأي الأغلبية في مقاتلة المشركين خارج المدينة حتى أن رأس النفاق عبدالله بن سلول وجد في ذلك ذريعة لتبرير خيانه للمؤمنين والعودة بتلك الجيش حيث قال: "أطاعهم وعصاني" (٢).

وعلى الأسس السابقة فإن موقف الإسلام من الديمقراطية يتعلق بتفكيكها إلى ثلاثة أشياء:

- الفكرة العامة المجردة والتي تم رواجها في العالم أجمع حتى غدت هي المعنى

١- نقلًا عن أكرم ضياء العمري. السيرة الصحيحة: ج ١ ص ٢٠٠.

٢- المرجع السابق: ج ٢ ص ٢٧٩-٢٨٠.

الذي نفهمه الشعوب عن الديمقراطية وهي أن الديمقراطية هي الدعوة للحرية والعدل في مواجهة الاستبداد.

ومن الطبيعي أن يتفق الإسلام مع هذه الفكرة العامة.

- الآليات التي يتم بها ممارسة الديمقراطية كالانتخابات والمجالس النيابية والتعددية السياسية واحترام رأي الأغلبية، ومنح صوت لكل مواطن والاستفتاء وتقسيم الدوائر الانتخابية.

- وهذه الآليات منها ما هو ذو أصل أصيل في الإسلام كما أشرنا سابقاً أي أنه يتقاطع مع الديمقراطية بالنسبة إليها وليس مجرد أنه يتفق معها فيها. ومنها ما هو مستجد عليه في الممارسة فيتم النظر إليها كمادة خام قابلة للتركيب والحذف والإضافة والتعديل. وسيتم المزيد من شرح ذلك تالياً بإذن الله.

- المرجعية أو اللامرجعية.

وبالنسبة للمرجعية فإن الإسلام يرفض أي مرجعية غير مستمدة من مرجعيته.

أما بالنسبة للامرجعية فهي مرفوضة أيضاً من جانب الإسلام لأنها تعني سير الديمقراطية تبعاً لأهواء الأغلبية.

ولكنها مع ذلك قد تكون مقبولة إسلامياً كإجراء مدخلي ضروري لتحديد ما هي المرجعية التي تختارها الشعوب.

وبوجه عام يمكن القول أنه إذا تم الاتفاق على مرجعية الإسلام كقاعدة دستورية وقبول بعض الإجراءات الديمقراطية للحذف والتعديل فإنه يمكن القول باتفاق الإسلام مع الديمقراطية. أما بالنسبة للديمقراطية الليبرالية فالخلاف يصل إلى حد التناقض.

موقف الإسلام من الديمقراطية الليبرالية؟

وعلى الأساس السابق فإن الإشكالية الأساسية في تحديد موقف الإسلام من الديمقراطية الليبرالية هو في شبهة التشابه بينها وبين الشورى في مبدأ حق الأغلبية في اتخاذ القرار، ومن ثم الانحياز إلى إرادة الجماهير في مواجهة استبداد الفرد، ولكن هذا التشابه أو التلاقي في هذه النقطة لا يؤثر أدنى تأثير في التناقض بين الإسلام والديمقراطية الليبرالية كمنظومة متكاملة بوجه عام.

فبينما يتم اتخاذ قرار الأغلبية في الإسلام في إطار المرجعية الإسلامية فإن اتخاذ قرار الأغلبية في الديمقراطية الليبرالية يتم دون إطار على الإطلاق أي دون الالتزام بأية قواعد عقائدية أو فكرية أو أخلاقية وينطلق من الأرضية العلمانية في التفكير التي تقتصر على العقل الإنساني وخبراته في إدراك حقائق الوجود وتصريف شئون الحياة.

فوجود منظور أخلاقي واحد للقيم في المجتمع يتعارض مع الفكر التعددي ومن ثم فأولئك الذين يرغبون في رؤية قيم عقائدية أو أخلاقية واحدة تسود في المجتمع لا بد أن ينتهي بهم المطاف إلى معارضة التعددية؛ وبناء عليه فالمجتمع الديمقراطي غير ملزم بتبني منظور أحادي للوحدة الاجتماعية وحين يسود أو يسعى أي منظور عقائدي أخلاقي لفرض رؤيته على المجتمع فإنه من المتعذر بناء مجتمع ديمقراطي وذلك لأن الديمقراطية تبنى على المنظور العلماني للمجتمع.

وهذا يتناقض مع كون الدولة هي في الإسلام دولة عقيدية، تجعل من العقيدة الإسلامية مرجعيتها التي تستمد منها سلطاتها وأحكامها، من ناحية أخرى فإن الأفراد في الديمقراطية الليبرالية أيا كان توجهاتهم لهم الحق دون تمييز في إبداء الرأي في كافة شئون الدولة وتوجهاتها، ثم يتم اتخاذ القرارات بناء على تحديد موقف الأغلبية

الناتجة عن ذلك أيا كان هذا الموقف.

وهذا يتناقض مع تحريم الأفراد أو غيرهم التدخل في ما هو ثابت من الشريعة، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ أَنْ يَقْضِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾ (الأحزاب: ٣٦). والله أعلم.

والإنسان متى حلل الحرام اليقيني أو حرم الحلال اليقيني أو بدل الشرع اليقيني كان كافراً مرتدّاً باتفاق الفقهاء.

كما أن القرار لا يعود للأفراد دون تمييز فيما هو محل الاجتهاد من الشرع، وإنما هذا يعود لأهل الاختصاص من العلماء وهؤلاء هم الذين تطبق فيما بينهم قاعدة الأغلبية عند الخلاف وما سبق لا يعني تجريد الأفراد العاديين من الحقوق السياسية في الإسلام لأنه يعود لهؤلاء أيا كانت انتماءاتهم ما داموا مواطنين بالدولة الحق في اتخاذ قرارات الدولة العامة التي لا تحتاج إلى قدرات اجتهادية خاصة،

ومن ناحية أخرى فإن القبول بمبدأ تداول السلطة مع أحزاب ذات أيديولوجيات مختلفة هو أشبه ما يكون بالقبول بمبدأ "تعبد ريك يوما وتعبد آل هتنا يوما" الذي رفضه الرسول ﷺ.

كما أننا لا نسلم بما تزعمه الديمقراطية الليبرالية من ادعاءات من حيث كونها تقرر المساواة بين المواطنين، وتعتبر عن إرادتهم العامة من خلال تطبيق قاعدة الأغلبية لأن الواقع أن الذي يقرر شئون الدولة الديمقراطية الليبرالية ليس الأفراد وإنما النخبة الحاكمة المتمثلة في القادة السياسيين وأرباب الأموال والموجهين الإعلاميين المسيطرين عليها.

فليس صحيحاً أن الأفراد يولدون متساويين لهم نفس الحقوق لأن الواقع يقرر أنهم يولدون وهم متفاوتون في الثروة والقواعد القانونية والحكومية.

وهو الأمر الذي يؤثر تأثيراً مباشراً على قدراتهم في ممارسة حقوقهم السياسية التي

تحدد نطاقاتها عمليا في نهاية الأمر تبعا لقوة النفوذ في الواقع المجتمعي للدولة ومن ناحية أخرى فإن هذه الممارسة السياسية تجري في ظل قيم رائجة تجعل من المال القيمة العليا في المجتمع.

كل ذلك يعني أن السيطرة على شئون الدولة تصبح بيد الأقلية وليست الأغلبية التي تفترضها النظرية الديمقراطية ففي الأنظمة الغربية لا يحكم الشعب كما تفترض النظرية، ولكن الذي يحكم هي تلك الأقلية التي تسمى النخبة ومن ثم فإن في الغرب نخبة ديمقراطية تحكم بسبب ما يتوفر لها من قدرة على التحكم في الموارد الطبيعية ومصادر الثروة والقوة، ويحكم بعض المزايا الموروثة وغيرها من العوامل.

ويؤدي التوزيع غير المتساوي للموارد إلى تحكم فئات اجتماعية معينة فيها وإلى السعي عن طريق المؤسسات الاجتماعية إلى ترسيخ مصالحها ومزاياها الاجتماعية لتصبح جزءا لا يتجزأ من النظام حتى يألفها الناس ويعتقدون مع مرور الأيام بحق النخبة المسيطرة في الحكم ولذلك إذا أردنا تطبيق المعنى الحرفي للديمقراطية والذي هو حكم الشعب فإنه لن يكون هناك مكان للنخب في النظام، ولكن ذلك يعني من ناحية أخرى أنه لن يكون هناك ديمقراطية في أي مكان في العالم.

وبخلاف ما سبق فإن ما يتقرر فيه الرجوع لاختيار الأفراد في ظل الدولة الإسلامية لا يكون صحيحا إلا في ظل تأمين التعبير الحر عن إرادتهم وذلك بتحديد المقدرات السياسية والاقتصادية والإعلامية للمرشحين والمنتخبين على السواء وقد حرص الإسلام أيضا في هذا السياق على إضعاف العصية القبلية على الدوام حيث تجري العملية السياسية في الدولة الإسلامية في ظل إعلاء معياري التقوى والكفاءة وتقديمهما على أي معيار آخر.

ويتعرض مفهوم الديمقراطية للكثير من الخلط والالتباس والتضليل المتعمد من

بعض الجهات بالغرب وأذنا به من العلمانيين العرب يضمّنون مفهوم الديمقراطية قسرا الرؤية الليبرالية التي تتضمّن أمرين كلاهما مخالف للإسلام:

أولهما التسليم بقرارات محددة سلفًا مثل ما يسمى بالحقوق والحريات المدنية وحقوق المرأة والأقليات كل ذلك بمفهومه الغربي.

أما الثاني فهو عدم التسليم بأي قاعدة عقائدية أو أخلاقية مستقرة وإنما يتم وضع كل الأمور في مهب الأهواء الشخصية للشعوب تتحكم فيها كيفما تشاء تبعاً لقاعدة الحكم العقلاني القائم على المصلحة التي تقررها العلمانية الغربية ثم العمل على قهر العالم الإسلامي على قبول هذه الديمقراطية بوضعه بين خيارين:

إما رفضها ومن ثم إظهاره أمام العالم بأنه صنو الاستبداد وعدو للحرية.

وإما قبولها بما تحمله من مضمون ليبرالي ومن ثم إسقاط كل قواعده الأساسية وإفقاده مضمونه الحقيقي أي. تحوله إلى إسلام بلا معنى أي إسلام بلا إسلام.

وإن كان قد تطور الأمر في السنوات الأخيرة إلى عدم الاعتبار للخيار الأول ومن ثم غدا الموقف الجديد هو وضع العالم الإسلامي بين خيارين:

إما إجباره على قبول هذه الديمقراطية الليبرالية وهو لا يهمه من ذلك إلا إفقاده قواعده العقائدية والأخلاقية أي إفقاده إسلامه.

وإما قهره عسكرياً وإعمال الإبادة والتدمير في بلاده، كما حدث في أفغانستان والعراق.

فالعرب الأمريكي لا يهمه في شيء أن تختار الشعوب ما تريد بل يهمه تحديد ألا تختار الشعوب إلا ما يتوافق مع مصالحه هو في الأساس، فإن قيل إن استقرار الشعوب الإسلامية على الحرية والديمقراطية يفرغ شحنات الغضب المختنن ضد الغرب.

فإن تاريخ القوى الكبرى يقول أن دوافعها تتحدد في المصالح وليس في انقاء غضب الشعوب.

إذن إذا أردنا أن نحدد موقفنا من الديمقراطية الليبرالية فإنه يجب تفرغها من مضمونها الليبرالي.

فإذا تم تفرغها من هذا المضمون الليبرالي المستحدث فإنه لا يبقى منها سوى أمرين:

الأول: هو مفهومها العام بمعنى الانحياز إلى سلطة الجماهير في مواجهة الاستبداد وهذا المعنى يتفق تماما مع الروح العامة للإسلام.

الثاني: الآليات والأشكال المختلفة للديمقراطية في ممارسة الشعب هذه الآليات والأشكال مثل النيابة والاستفتاء وتقسيم الدوائر الانتخابية على أسس تمنع التحيزات القبلية.

فهذه أقرب إلى المادة الخام أو بقول أدق الأشكال الهندسية الأولية التي يمكن من خلالها صنع صور مختلفة من البنيات الضخمة وهي في النهاية تجسيد لخبرات مختلفة من تجارب الشعوب في مراحل تاريخية مختلفة وكما نعرف جميعا فإن الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بأخذها وعليه فإن الإسلام يقبل التعامل مع هذه الآليات (الخبرات) على الأسس التالية:

أن هذه الآليات نفسها قابلة للتركيب والحذف والإضافة والتعديل والتطوير فعلى سبيل المثال فإن تقسيم الدوائر الانتخابية على أسس تمنع التحيزات القبلية يمكن استخدامه أيضا على أسس تعيق فاعلية القوى الاقتصادية أو المصالح الجغرافية في التأثير على توجهات الرأي كما أنه يمكن تقسيم البرلمان إلى نسب ثابتة تمثل التوازن بين الأغلبية والأقليات المختلفة على أسس عقائدية ومن ثم يمكن بهذه الطريقة استحداث صور مختلفة للديمقراطية تتناسب مع واقعنا المعاش وتوجهاتنا الحضارية دون الالتزام بالصور المحددة لتجارب الديمقراطية الليبرالية.

إن هذه الآليات تستخدم لتحديد المصالح المشتركة لمجموع المواطنين القاطنين

في الدولة عامة بمختلف فئاتهم، ولكنها لا تستخدم في فرض الأسس الأيديولوجية لعقيدة ما على الأخرى حيث (لا إكراه في الدين) أو لتحديد القيم العليا للدولة، فهي القيم الإسلامية ومن ثم فإنها لا تتدخل أدنى تدخل في التشريعات الخاصة بمجموع المسلمين فيها والتي تقتصر مرجعياتها على المرجعية الإسلامية.

الليبرالية الفكرية

الليبرالية الفكرية

المزيج الفكري الذي يسود العولمة الليبرالية

اعتاد الباحثون أن يتحدثوا عن عصر العولمة _ بعد سقوط المعسكر الشرقي وسقوط الماركسية والأيدولوجيات الاشتراكية الأخرى _ بأنه عصر سقوط الأيدولوجيات، وإن كان فوكوياما استثنى من ذلك الإسلام والرأسمالية الليبرالية^(١).

وما نراه أنه ليس من الدقيق فلسفيًا وصف الرأسمالية الليبرالية بأنها أيدولوجية فكرية، فهي ليست سوى منظومة اقتصادية محددة، لا تستهدف غير الربح، وحتى الليبرالية كتيار سياسي؛ فإنها تعنى إتاحة الحرية للتيارات السياسية والفكرية المختلفة، سواء كانت أغلبية أم معارضة دون توجيهها توجيهًا محددًا.

ولو أننا نحينا الإسلام جانبًا الآن _ وهو على العموم لا يصلح وصفه بأنه أيدولوجية، وإن كان لا شك يحمل أيدولوجية موجهة _ فإنه يكون من الصحيح أيضًا وصف هذا العصر بعصر أيدولوجية السوق.

وإذا كان المحور الأساس لأيدولوجية السوق هو البحث عن تحقيق الربح؛ فإن ذلك يتوافق تمامًا من ناحية العملية مع تحقيق المنفعة، وهي الغاية التي تستهدفها الفلسفة البراجماتية الأمريكية التي يتم فرضها على العالم الآن، أي أن الأمرين: الليبرالية الاقتصادية، والبراجماتية الفلسفية وجهان لعملة واحدة، كما أشرت سابقًا.

ويبدو أن وليم جيمس الذي تنبأ في مطلع القرن العشرين بسيادة فلسفته البراجماتية على العالم في حوالى عقد من الزمان، كان يحتاج إلى قرن كامل لتحقيق هذه النبوءة،

١- راجع كتابه الشهير: نهاية التاريخ

ولكن مع إقرارنا بأن الفلسفة البراجماتية هي الفلسفة القائدة لعصر العولمة الليبرالية؛ فلا شك أن هناك تيارات فكرية أخرى تشارك البراجماتية هذه القيادة، وإن كان بنحو أقل فاعلية، وأقل تأثيراً مثل النيتشوية، وما بعد الحداثة، ليتكون من كل ذلك مزيج فكري متداخل يقوده الفكر البراجماتي، وتضمن من خلاله النخب البراجماتية السيطرة على العالم، وتهينة الشعوب للاستغلال والهيمنة والاستبعاد.

البراجماتية الفكر الرئيس للعولمة الليبرالية

ما هو الفكر الرئيس لليبرالية وللعولمة الليبرالية تباعاً؟.

إنه نفس الفكر الذي قاد المعسكر الغربي قبل انهيار المعسكر الشرقي الذي كان يواجهه في مطلع التسعينيات من القرن الماضي، غاية ما في الأمر إنه بعد انهيار هذا المعسكر الأخير حل هذا الفكر القائد للمعسكر الغربي محل الفكر الذي كان يقود المعسكر الشرقي أيضاً، أي إنه صار يقود العالم أجمع، ومن هنا جاء كونه معولماً، أي تعميمه على العالم أجمع، ويأتي بعد هذا ما صاحب ذلك من تطور تكنولوجي في عالم الاتصالات والإنترنت؛ يسر القدرة على انتقال الأفكار والمعلومات بين أرجاء العالم، وإن كانت في الغالب الأعم تتقل في اتجاه واحد، كما سنبين فيما بعد، فإذا تحدثنا عن الجانب المتعلق بتعميم حرية التجارة، وانهيار الحواجز أمام تدفقات السلع والخدمات ورأس المال عبر الحدود، أو ما يعبر عنه بالبعد الاقتصادي للعولمة؛ فإن ذلك يندمج في تقديرنا هنا بالفكر القائد الذي تحدثنا عنه، كما سنبين لاحقاً أيضاً.

لا يسعنا الحديث هنا لمناقشة المسألة أيهما يقدم على الآخر: الفكر أم الاقتصاد؟ فهي مسألة فلسفية عميقة عتيقة يضيق المجال عنها، ولكننا سنجد أمام الحالة التي نحن بصدددها والمتعلقة بعصر العولمة الذي نعيشه الآن أن كلا البعدين: الفكري والاقتصادي وجهان لعملة واحدة؛ لأن استهداف البراجماتية للمنفعة واللذة لا يكاد

يختلف من الناحية العملية عن الغاية المستهدفة من الرأسمالية الاقتصادية، وهى الربح وهذا ما سنبينه تفصيلاً فيما يلى:

ولا يكاد يكون هناك موضع جدل كبير فى القول بأن الفكر البراجماتى هو الفكر القائد لعصر العولمة، وتفصيل ذلك أنه بنهاية الحرب العالمية الثانية، وانتقال مركز ثقل القوى الغربية للولايات المتحدة الأمريكية؛ انتقل بدوره الفكر البراجماتى الأمريكى إلى مركز قيادة الفكر الغربى بوجه عام، ومن ثم سيادة هذا الفكر على العالم فى عصر العولمة.

ولا بد أن نقرر أولاً أن الفلسفة البرجماتية هى الفلسفة التى تتسق مع أسلوب الحياة الأمريكى ذاته، أى أنها جاءت لتعبر عما هو واقع بالفعل، ويقول فى ذلك ويلسون آلن فى كتابه "الثقافة الأمريكية": "إذا كانت النظرة البراجماتية للحياة سائدة ومبتغاة فى الولايات المتحدة الأمريكية بأسلوب أكثر انتشاراً، وأكثر صدقاً منه فى أى مكان آخر فى العالم الغربى؛ فقد كان لها السيطرة الحالية على أغلبية الأمريكين لمدة طويلة قبل أن يحاول أحد وصفها بأسلوب الفكر المجرد"^(١).

ومن ناحية أخرى فإن وليسم جيمس المنظر الأكبر لهذه الفلسفة قد وضع عنواناً جانبيّاً لكتابه المسمى بنفس الاسم (البراجماتية) هو (معالجة جديدة لطرائق قديمة فى التفكير) وحقيقة ذلك أن البراجماتية تنطلق فى الأساس من المزج بين فلسفتين قديمتين لهما مكانة كبيرة فى الفلسفة الأغريقية التى تنطلق منها الحضارة الغربية بوجه عام، هاتان الفلسفتان هما الفلسفة السفسطائية التى ذهبت إلى أن الحق والباطل وجهان لعملة واحدة، والفلسفة الأبيقورية التى جعلت من اللذة المعيار الوحيد للفضيلة، فأخذت من الأولى نظرتها النفعية فى التعامل مع الأشياء، ثم قدمت ذلك فى أسلوب أكثر معاصرة وأكثر مرونة فى التعامل مع النوازع الإنسانية المختلفة،

١- ويلسون آلن، الثقافة الأمريكية: ص ٢٤

يقول وليم جيمس عن الاتجاه البراجماتى: "إنه اتجاه تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الأولية: المبادئ، النواميس، الفئات، والحتميات المسلم بها، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة: الثمرات، النتائج: الأثارة الوقائع، الحقائق"^(١).

والبراجماتية "ليس لها أية عقائد يقينية أو جزئية، أو أية مذاهب أو مبادئ، اللهم إلا طريقتها ومنهجها"^(٢)، وأسماء مثل الإله، العقل المطلق لا نستطيع اعتبارها نهاية مطاف سعيها نحو الحقيقة؛ إذا يتعين على الإنسان من وجهة نظره "أن يخرج من كل كلمة قيمتها النقدية الفورية العلمية وأن يمرسها على العمل بإظهار كیفيتها فى نطاق مجرى خبرته، فهى لا تبدو حلاً بقدر ما تبدو برنامجاً أو منهاجاً للمزيد من العمل، (ومن ثم فإن النظريات تصبح أدوات ووسائل لا حلولاً لألغاز، ولا إجابات عن الأحجية نستطيع أن نسكن إليها"^(٣).

فنحن علينا أن نضع كل المفاهيم المطروحة على بساط البحث على المحك البراجماتى، وسنفوز عند ذلك بالنجاة من الجدل الباطل العقيم.

فإذا لم يكن ثمة فرق عملى بين قولين بالقياس إلى صحة هذا أو ذاك، إذن فالاثنتان حقاً عبارة واحدة فى شكلين مختلفين، وإذا لم يكن فرق عملى يحدث، سواء كانت عبارة معينة صحيحة أو باطلة، فإن العبارة ليس لها معنى حقيقى.

وفى كلتا الحالتين فليس هناك شئ يستحق أن نتنازع من أجله، وأولى بنا أن نوفر جهدنا، ونمضي إلى أمور أكثر جدوى وأهمية، أى أن الحقائق ينبغى أن يكون لها نتائج علمية.

لقد كان الحق هو الغاية لكل الفكر الإنسانى، لكن وليم جيمس جعل الحق هو مجرد وسيلة إلى الفوائد والمنافع وهو بهذا لا ينفى عن الحق فقط أى معنى مستقل

١- وليم جيمس، البراجماتية: ص ٧٦.

٢- المرجع السابق: ص ٧٥.

٣- المرجع السابق: ص ٧٤.

ولا يبرر فقط أيضًا الحصول على المنافع بإضفاء صفة الحق عليها، ولكن الأهم من ذلك كله أنه يخلط بين الحقائق والوسائل بطريقة تؤدي إلى تذيب الحقائق بشكل مطلق ونهائي.

ولا يختلف الأمر كثيرًا لدى جون ديوى (فيلسوف البراجماتية الآخر والأمريكي أيضًا) فالأفكار فى نظر ديوى "لا تعدو أن تكون أدوات يستعين بها صاحبها لتحقيق التوافق مع البيئة، فالفكرة آلة نافعة تعين صاحبها على الحياة، والأفكار الفاشلة تؤدي بصاحبها إلى الهلاك، والأفكار لذلك هى هذه الأشياء والوسائل أو الذرائع التى يتلمسها الإنسان فى حياته لتحقيق هذا التوافق"^(١).

وكما يقول جون ديوى "فالحق هو ما يهدينا هداية ناجحة، والإمكانية المحققة فى مثل هذه الهداية الناجحة هى على وجه الدقة ما نعينه بكلمة حق"^(٢).

والمبرر الأساسى لهذه الطريقة فى التفكير هو كما يقول وليم جيمس: إن الأنماط المتعددة من التفكير كلها متعارضة، وليس فيها واحد على سبيل المحصر يستطيع أن يقيم الحجة على دعوى الصحة المطلقة، أفلا ينبغى أن يشير ذلك احتمالاً أو فرضاً أو ظناً، أو حدساً مناصراً بوجهة النظر البراجماتية، وعلى هذا الأساس فإنه يتساءل: ومادامت هذه الأنماط المتعددة من التفكير غير صحيحة، لكنها خدمت أغراضاً معينة لكم فلماذا لا يشير ذلك - ولو حتى احتمالاً - مناصراً لمقولتنا: أن الحقائق ينبغى أن تكون هى الوسائل التى نستطيع بها أن نصل إلى ما نريد.

أى أن الرجل يبدأ بموقف عبثى من الكون، ويتهى بنا إلى موقف عبثى أيضاً، ثم يقول لنا: إنه مادام الأمر كذلك فبدلاً من اليأس والمرارة والسأم، على كل منا أن يتفجع بما يريح نفسه ويجد فيه المنفعة واللذة، ولو بشكل مؤقت ومتغير وعليه لكى يستريح

١- د. هانى محمد بخيت، البراجماتية الأمريكية المعاصرة: ص ٦٧.

٢- نقلاً عن المرجع السابق: ص ٧٢.

تمامًا _ كما يظن وليم جيمس _ أن يعتقد أن ذلك الذى يفعله هو الحقيقة.
وكما يظهر من كلام الرجل؛ فإنه لا يؤمن بالحق أو الحقيقة أصلاً، ولا يبحث عنهما،
ولا يهمه فى شئ أن يبحث عنهما، وإنما يحاول فقط أن يقدم تبريراً فلسفياً لكل من يعمل
على ما ينفعه ولكى يرضينا فقط، ويقوى من عزيمة ما يتفق معه فى ذلك، فقد أطلق على
هذه التبريرات لفظ الحقائق، ومن ثم تكون خلاصة المذهب هى (البحث عن تبرير
للمنافع كما يراها أصحابها فى عالم يخلو من الحقائق وقد أرقه البحث عنها).

الموقف البراجماتى من الدين

هنا يبلغ الغي البراجماتى مداه، ويحصده وليم جيمس الحصاد، فالدين الذى قتل من
أجله بلايين البشر على امتداد العصور، الذى يعتبر الموقف منه أهم ركيزة للإنسان؛ لا
ينظر إليه وليم جيمس إلا على أنه محقق لبعض المنافع وليس مهماً بعد ذلك الإيمان
بالدين نفسه، مادام أن إرادة الاعتقاد فيه تكفى لتحقيق المطلوب بل وليس مهماً
الاعتقاد بدين معين، فأى دين يحقق النافع المطلوب منه يكون مقبولاً، وكل فرد يكون
حرّاً فى القيام بتجربته العقائدية التى تختار على أساسها الدين الذى ينفعه فليس من
المهم لدى الرجل أن يكون الله ذا وجود أو لا وجود، ولكن المهم كما يقول "أن نتمتع
بإلهنا إذا كان لدينا إله" (١).

ثم إنه ليس من المهم لدى جيمس أن يكون الله واحداً، أو أن تكون هناك آلهة
متعددة؛ حيث يذهب إلى أن "فرض الشرك ليس أقل احتمالاً من فرض التوحيد،
فلماذا لا نقول بوجود قوى متعددة تحكم الكون".

وعلى ما سبق؛ فإن الإله المطلوب لدى جيمس يجب أن يكون "صديقاً ومعيناً ووفياً
وخادماً، وقد يكون معزياً مقوياً، وقد يكون منذراً معاقباً تبعاً لحالتنا وحاجتنا، وكما أنه

١- وليم جيمس، البراجماتية: ص ١٣٧.

هو خادم لنا فهو رفيق كثير المطالب دائب الحاجات؛ لأن ذلك يفرض علينا واجبات جديدة ومهمات كثيرة تبعث فيما حولنا جواً من العواصف والمخاطر، من شأنه دائماً أن يشحذ هممنا، وأن يوقظ فينا أعلى الإمكانات، وهو نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده ومقدمات بقائه؛ لأنه إله متناهٍ هو نفسه جزء من العالم^(١).

ولأن الله عنده ذات متناهية؛ فإنه لا يمكن أن يحيط بكل شىء، أو أن يعرف كل شىء، وليس فى استطاعته أن يتمنى لنا خيرية العالم؛ لذلك فهو لا يفرض علينا طريقاً معيناً نكون ملتزمين أمامه أن نسير فيه، هذا فضلاً عن أنه هو نفسه ليس بقادر على كل شىء، ولكنه ليس إلا واحداً من بين متعاونين كثيرين فى وسط جمهرة من المتحكمين فى هذا العالم، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً،

ومن الواضح أن جيمس أراد أن يستخدم الدين استخداماً نفعياً بحسب مذهبه، فقد استعاض عن الاعتقاد بالله بإرادة الاعتقاد فيه، على حد قول الفيلسوف الإنجليزى برىثر اندرسن، ولم يكتف بذلك بل أنه أراد أن يصنع ديناً وإلهاً "أو آلهة متعددة" بحسب ما يفضل بالهيئة والكيفية التى تخدم أغراضه هو، بل وبحسب ما يوحى به مزاجه المتغير، المهم فقط أن يمنحه ذلك الاعتقاد هو ومريديه الطمأنينة والسكينة، أو بقول أدق وأكثر تحديداً يساعدهم على مواصلة حياة المنفعة واللذة التى يريدونها، وفى ذلك قمة العبث.

١- زكريا ابراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١١٢.

الظاهر الماسونى المستخدم

الأفكار التى تدعو إليها الماسونية ظاهريًا مثل: الحرية _ الإخاء _ المساواة _ التسامح؛ فضلًا عن المرجعية العلمانية هى نفس الأفكار التى يتشدد بها الليبراليون فى كل مكان كما أن بعض أهم قادة الفكر الليبرالي كانوا فى نفس الوقت قادة للمحافل الماسونية فى دول عديدة والمثل الأشهر لذلك فولتير فقد تولى الرئاسة الشرفية للمحفل الماسونى الفرنسى فى آخر أيامه كما أن قادة الثورتين الليبراليتين الأمريكية والفرنسية كانوا من الماسون تقريبًا مثل جيفرسون وأدامز وجورج واشنطن ونابليون وكليبر وديزيه وكل ذلك يستلزم علينا محاولة فهم ما هذه الماسونية ؟ على الرغم من غرابة موضوعها وإبتعادها فى الجانب السرى منها عن المنطق العقلانى الجاف الذى تتسم به الليبرالية فى أبعادها المختلفة.

ونظرًا لأن الماسونية ما هى إلا منظمة سرية فى الأساس يكتنفها الكثير من الغموض والأسرار، خصوصًا فيما يتعلق بمنشئها التاريخي، والقوى المحركة لها؛ فإن تعريفها يختلف باختلاف المنظور الذى ينطلق منه هذا التعريف، ومن أهم النظريات التى تتحدث عن أصل الماسونية تلك النظرية التى ترجع بها إلى بناء الأحجار فى العصور الوسطى، أو الأديرة القديمة أو هيكل سليمان.

وهناك نظرية لا تكتفى بهذا بل تعود بها إلى نوح أو إلى آدم.

ونظرية أخرى تقول: إنها نتاج فرسان الهيكل بعد قمع هذه الجماعة عام ١٣١٢م. وهناك من يقول: إنها مستمدة من الآثينيين^(١).

١- وزمان ماكنزى فى كتابه «الجمعيات السرية»، راجع فى تفسير منشأ الماسونية، ص ٢٢،

ويذكر اسكندر شاهين:

"أن الأب لويس شيخو اليسوعي الذي يعتبر أول من توصل إلى كشف معظم الطقوس والرموز الماسونية في لبنان يقول: إن القديس "اليان" الذي يقول عنه صاحب الخلاصة الماسونية بأنه منشئ جماعة الماسون في إنجلترا عام ٩٢٦ كان أحد شهداء ثلاثة قتلوا عام ٢٦٨ أيام اضطهاد "دقلديانوس" فيكون معنى هذا أن القديس "اليان" العظيم نزل من السماء بعد موته بنحو ٦٤٠ عامًا.

ويضيف الأب شيخو في كتابه "السر المصون في شيعة الفرماسون": "لا ينكر أنه شاعت بين الوثنيين في القرون السابقة لعهد المسيح عدة جمعيات سرية كانت تحجب أسرارها الفاسدة تحت شر الظلمة فتدعى ظاهراً ترقية العلوم أو التقرب من الآلهة وهى فى الواقع موارد خلاعة وتهتك وكان أسوأها فعلاً الجمعيات المستترة وراء حجاب الدين كأسرار "الويسيس" و"كيبالة" و"أدونيس _ تموز"، والعلماء الذين دققوا البحث فيها تحققوا ما فشى فى مشايعها من سوء الآداب".

وأضاف الأب شيخو: "وقامت فى القرن الثالث للميلاد "الشيعة المانوية" فأخذت من أقوال "اللاأدرين" وزادت عليها مبدأ "الثانوية" فجعلت إلهاً للخير وإلهاً للشر يتنازعان السيطرة على العالم كما أقر أحد زعماء الماسونية الكبار فى ألمانيا ومنشئ بعض فرقها المعروفة بفتنة "المتنورين" الدكتور ويسهويت مؤلف "دستور التنوير" بقوله: لا يعرف أسرار الماسونية إلا المتنورون، فالفارسي المتنور يفوز بمرغوبه إذا درس كتب "اللاأدرين" و"المانوين" ويضيف الأب شيخو نقلاً عن المؤلف "ن، ويشان": يتخذ الماسون رموزاً وألفاظاً مستعارة من "اللاأدرين" و"المانوين" ويرددها أغلبهم كالبيغاء ولا يعرف حقيقتها إلا المتوغلون منهم فى الدرجات العليا وقليل من هم، فمن آثار تعليم تلك الشيع فى الماسونية تشدقها بمعرفة النور وتنوير عقول الداخلين

فى جماعاتهم وافتخارهم بنفى الظلمة ويشيرون إلى ذينك المبدئين أى النور والظلمة بعمودين يقيمونهما فى وسط ناديهن السرى يدعونهما بوعز وجاكين، ومنها الاسم الذى يتحلله الماسون "أبناء الأرملة" يريدون "مانى" ابن أرملة المدائن الذى سلخ جلده ملك الفرس.

ويضيف الأب شيخو: ومن أجداد الماسونيين الذين لهم حقوق الأبوة عليها "شيعا الهيكليين"، وقد كان هؤلاء طائفة رهبانية مركزها القدس انشئت للدفاع عن الأراضى المقدسة أيام الصليبيين إلا أنها فى حقبة من الزمن ظهرت على حقيقتها اليهودية، وبالنظر لشذوذهم وملاذهم شذبتهم الكنيسة وأمرت بالغانها.

ويضيف الأب شيخو: فى الماسونية عدة أشياء تشير إلى تاريخ اليهود وعاداتهم ولا سيما شيعا "القباليين" التى انتشرت فى القرون الوسطى ومزجت التعاليم الفلسفية والأقوال السفسطائية والأقاويل السحرية"^(١).

وعلى الأسس السابقة؛ فإن التعريف العام للماسونية الذى قد يجمع النظريات السابقة هو أن: الماسونية منظمة سرية تحمل شعارات الحرية والإخاء والمساواة، وتحقيق التعاون بين البشر، فى نفس الوقت الذى تمارس فيه طقوسًا سرية غامضة، وينسب إليها التآمر لصنع أحداث تاريخية عظمى كالثورة الفرنسية، والبلشفية والأتاتورية، ويؤتّم اليهود لدى البعض بإدارتها من وراء الستار.

يقول الكاتب الإنجليزى ولتون هنه:

"إذا ادعت الماسونية بأن لديها أسرار المعرفة التى سيستفيد منها كافة بنى البشر فى تمكين الإنسان من الوصول إلى حياة أسمى وأعلى أخلاقيا، فإن مجرد احتفاظ الماسونية بتلك المعرفة لنفسها فقط هو عمل لا أخلاقى.

١- الماسونية ديانة أم بدعة: ص ١٦ : ١٧، بيسان للنشر والتوزيع.

وإذا لم يكن لدى الماسونية مثل هذه الأسرار فإنه ليس من الأخلاق فى شيء أن تدعى أنها موجودة لديها وأنها فى حوزتها.

وبعد كل شيء، لماذا ينبغي أن تكون أية معرفة عن الأخلاق وطبيعة أو اسم الله، سرًا؟ إن محاضرة هيئة التبعية والمراقبة التابعة للدرجة الأولى من درجات الماسونية تحاول الإجابة على هذا السؤال، وهو جواب صحيح، إلا أن الجواب، سيكون موضوعًا للسخرية والاحتقار فى القرن العشرين المستنير، ولهذا السبب فإن المحاضرة تشير ضمناً إلى أن تعاليم الماسونية قد احتفظ بها سرًا لنفس السبب الذى جعل المعرفة العليا سرًا وحيازتها المرتبطة بقسم قد أقيمت حكراً على الأقلية فى مصر القديمة، وذلك لأن تلك المعرفة تمنح قوى وسلطات خفية قد يساء استخدامها إذا وضعت فى أيد غير جديرة بها.

ولكن هل باستطاعة ماسونيينا الديموقراطيين والمستنيرين فى هذه الأيام، أن يفكروا فى إعطاء جواب أفضل؟ إن طقوسهم لا توحى بأي شيء من هذا فى أي مكان، بل إن من الصعوبة بمكان وحتى بعد القيام بأقصى أنواع التحريات المضنية أن نعتبر تلك الطقوس "مستنيرة" وكيفما كان أسلوب ترجمة أو تأويل تلك الأعمال الحمقاء والترهات بخفايا الماسونية ورموزها فإن من الواضح أن هذا الأمر سيبقى سرًا غامضاً غير قابل للشرح أو التأويل، حتى للماسونيين^(١).

أيما ما كان الأمر؛ فإن ما يهمنا فى الموضوع هو تلك الشعارات التى ترفعها الماسونية فى الظاهر: الحرية والإخاء والمساواة، أضف إلى ذلك _ وقبل كل ذلك _ الأسس الفكرية المعلنة: العلمانية غير الملحدة _ احترام الله كمهندس أعظم للكون _ التسامح مع أى دين^(٢)، وهى نفس الأفكار تقريباً التى يتشدد بها أغلب التيارات

١ - فضح اللعبة الماسونية: ص ٧٨: ٧٩.

٢ - نتحدث هنا عن ظاهر الماسونية المعلن؛ لأنها فى الحقيقة سميت بذلك بحسب المنضمين إليها.

الليبرالية في كل مكان.

يقول الواعظ الماسوني الأشهر جيمس أندرسون في كتابه "الدساتير" صدر عام ١٧٢٣ م: "إن الماسوني كان يُلقَّب ألا يكون كافرًا غيًّا، وألا يكون مفكرًا حرًّا غير متدين وأن يحترم السلطات المدنية، وألا يشترك في الحركات السياسية، ولأن الماسونيين رفضوا المعتقدات الكنسية الجامدة فهم يحترمون الله كمهندس أعظم للكون، ويتسامحون مع الأديان"^(١).

ولأن دستور أندرسون هذا يكاد يكون الوثيقة الوحيدة التي يجمع على ثباتها الماسونيون وغير الماسونيين فإننا ننقل عنها بعض المواد الهامة.

وفي الحادي والعشرين من تشرين الثاني ١٧٣٧، أرسل المعلم الأعظم لجمعية الماسونيين في المملكة الفرنسية، الكونت دي درفتواتر De Darwnetwater إلى زميله البارون دي شفر Scheffer، مؤسس أول محفل ماسوني في السويد، الترجمة الفرنسية لدستور أندرسون، وقد جاء فيه:

المادة ١: في شأن الله والدين: على الماسوني، يحكم وضعه، أن يتقيد بالشرعية الخلقية، فإذا أدرك معنى الفن، فلن يكون ملحدًا ولا مارقًا فاسقًا، في القرون الغابرة كان الماسون ملزمين باتخاذ الديانة الكاثوليكية، ولكن منذ بعض الوقت لم نعد في حاجة إلى النظر في مشاعرهم الخاصة، وإنما يطلب منهم أن يكونوا مسيحيين أوفياء لوعدهم، رجال شرف واستقامة، مهما اختلفت مذاهبهم في ما عدا ذلك، بهذه الطريقة تصبح الماسونية هي المركز والوحدة (لإقامة) صداقة راهنة بين أشخاص كانوا لولاها بعيدين ومعزولين أبدًا بعضهم عن بعض.

المادة ٢: في شأن الحكومة المدنية: على الماسوني أني وُجِدَ وأينما عمل، أن يكون

١- الموسوعة السوفيتية الكبرى عام (١٩٧٧ م) نقلًا عن د. علي شلش، تاريخ الماسونية في مصر: ص ٤٣.

خاضعاً للسلطة المدنية، ويجب ألا يشترك في دسائس تنقض السلام والطمأنينة في مملكة ما، وألا يتصدى لأوامر الولاة الأذنين، فنظروا إلى أن الماسونية قد رزحت دائماً تحت عبء الحروب والنزاعات، فالملوك والأمراء في الزمن الغابر قد آثروا الماسونيين من أهل الخبرة بعطفهم وحمائتهم، وذلك بسبب خضوعهم وأمانتهم وما ينتج عنهما من إحباط لدسائس الأعداء وسعائياتهم، وتنويعاً بأمجاد الأخوة التي مارسوها دائماً ممارسة ممتازة أيام السلم، ومن ثم فكل أخ يتمرد على الدولة يجب ألا يساند في عصيانه، ويمكن بل يجب أن يرثى لشقائه ويسعى إلى إعادته إلى (طريق) الواجب^(١).

ويوصى البند ٦ "بإقصاء كل الخلافات والمنازعات، وكل ما يمكن أن يؤدي إليهما وبخاصة المجادلات في شأن الدين والشعوب".

وقد بقيت الماسونية السويدية حتى اليوم شديدة التمسك بقوانين الجمعية كما نقلها إليها الكونت دي درفتواتر.

وقد عمد الملك السويدي غوستاف الخامس - وهو المعلم الأعظم والرئيس الأعلى للماسونية السويدية - في ١ تموز ١٩٣٩، إلى تذكير جميع المحافل في بلاده بأن "المنظمة الماسونية السويدية تقوم على أسس مسيحية وتتصرف بوحياها وينتج عن ذلك أن المنظمة تضع شرطاً أساسياً للانتماء إليها المجاهرة بالدين المسيحي، وإما الإنتماء إلى ديانات أخرى، وتلقن المنظمة أعضائها الولاء والطاعة للسلطات والقوانين، وممارسة الواجبات المترتبة على المواطنين، والأخلاق الحسنة ومحبة القريب، وترك لهم كامل حقهم وحريتهم في التصرف كما يرتأون، في كل الشؤون الكنسية والسياسية والاجتماعية، بيد أنه محظور قطعاً على أعضاء الجمعية الماسونية السويدية التعرض لمثل هذه الشؤون داخل المحافل".

١- من المعروف أن الواقع التاريخي للماسون على التقيض من ذلك تماماً، فهم دائماً متهمون بصنع الدسائس أينما وجدوا،

وأما الشرق الأعظم _ وهو أحد المحافل الفرنسية الكبرى _ فقد استعاض، سنة ١٨٦٥، عن البند الأولي من دستور اندرسن فى شأن الله والدين، بالنص التالى:

"هدف الماسونية _ وهى فى جوهرها مؤسسة إنسانية وفلسفية وتقدمية _ البحث عن الحقيقة والعناية بالمسلكية الشاملة والعلوم والفنون، والقيام بالأعمال الخيرية،

"وقد اتخذت لها مبدأ: وجود الله وخلود النفس والتضامن البشرى".

"وتعتبر حرية الضمير حقًا يعود إلى كل إنسان، ولا تصد أحدًا بسبب معتقداته، وشعارها الحرية والمساواة والإخوة".

سنة ١٨٧٧، حُذفت الفقرة الثانية من المادة الأولى من دستور اندرسن، المشتملة على إعلان وجود الله، وقد علل المسؤولون فى الشرق الأعظم هذا التعديل بأن الماسونية تحترم كل المعتقدات وكل الضمائر، ولا تريد بل ولا يمكنها أن تكون مؤسسة ذات طابع عقائدى محدد.

فى إثر هذا التعديل قطع المحفل الأعظم الإنجليزى كل علاقاته بالشرق الأعظم الفرنسى: "إن المحفل الأعظم الإنجليزى يؤكد وقد أكد دائماً أن الاعتقاد بالله هو أول الدلائل الكبرى لكل ماسونية راهنة خالصة، فإذا انتفى هذا الاعتقاد (وسقط) إعلانه مبدأ جوهرياً لوجودها، فلا يحق لأى جمعية المطالبة بتراث التقاليد (التي جرت عليها) الماسونية القديمة الخالصة".

وأيًا كان الأمر فى حقيقة الماسونية؛ فإن ما يهمنا هنا هو الظاهر الماسونى المتعلق بشعاراتها (الحرية _ المساواة _ الإخاء _ التسامح الدينى)؛ حيث يستخدم هذا الظاهر كرداء لطيف تختبئ وراءه كل الدعوات والمخططات الإجرامية لأصحاب المصالح المختلفة، ويُعد لازمة إعلامية تتردد صباحًا ومساءً فى القنوات الفضائية ليمرر من خلالها الغزو الفكرى والثقافى والاقتصادى، والدعوات الإباحية والهدامة.

كما أن المنظور الماسوني نله كمهندس أعظم للكون وليس خالقاً له في الغالب يتوافق إلى حد كبير مع المنظور البراجماتي لله كإله محدود، لا يوجب التزامات محددة، تعالى الله عن ذلك.

أما النفاق بالحديث عن الحرية والإخاء والمساواة؛ فيعبر عنه تماماً حديث سيده أمريكا الأولى - زوجة بوش الابن - في المؤتمر الانتخابي للجمهوريين في سبتمبر ٢٠٠٨م عن إنجازات الحزب الجمهوري في منح الحرية لخمسين مليون إنسان هم عدد سكان العراق وأفغانستان!!.

أليس ذلك جنوناً أم حقيقة براجماتية؟ أم هما الاثنان معاً.^(١)

١- شروح أكبر للماسونية في كتابي: الماسونية وبيروتوكولات حكماء صهيون. (تحت الإعداد للطبع).

ليبرالية فوكوياما

ليبرالية فوكوياما وعلاقتها بالليبرالية المعاصرة من نهاية التاريخ لنهاية الإنسان:

نظرية فوكوياما في نهاية التاريخ هي أهم النظريات الضالعة في الدفاع عن الديمقراطية الليبرالية في هذا العصر حيث تقوم نظرية فوكوياما في نهاية التاريخ أو الثيموس على تفسير كوجيف لهيجل الذي يصفه بأنه أفضل تفسير له في القرن العشرين.

وإن كان كوجيف هذا الذي كتب تفسيره في أواسط القرن التاسع عشر متأثراً بالليبرالية الأمريكية حيث قد أخذ من هيجل جزءاً مبتسراً من فلسفته الأمر الذي يعني أنه لم يأخذ بفلسفته الكلية بوجه عام، ولذلك يرى فوكوياما أن هذا التفسير هو مزيج من أفكار هيجل وكوجيف معاً، وبحسب هذا التفسير، فإن المسار التاريخي يحدده الصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير (الثيموس) ولقاء الإنسان الأول بغيره من البشر يؤدي إلى صراع عنيف يسعى كل متنافس فيه إلى إجبار الآخر على الاعتراف به من خلال المخاطرة بحياته.

وقد تسفر هذه المعركة الدمية عن نتيجة من ثلاث: فقد يموت المتصارعان فتنتهي بموتهما الحياة نفسها بشرية كانت أم طبيعية، وقد يموت أحد المتنافسين، فيظل المتصبر غير راض عن الوضع إذ لم يعد ثمة وعي بشري آخر ليعترف به وقد تنتهي المعركة بعلاقة بين سيد وعبد، إذ يقرر أحد المتنافسين الإذعان لوضع العبودية مفضلاً إياه على خطر الموت، وحينئذ يشعر السيد بالرضا إذا خاطر بحياته ونال التقدير بسبب هذه المخاطرة من كائن بشري آخر.

وهذا اللقاء الأول بين البشر الأوائل في حالة الطبيعة بحسب نظرية (هيجل) —

كوجيف) أو نظرية فوكوياما بمعنى أدق يماثل تماما في عنفه حالة الطبيعة عند هوبز أو حالة الحرب عند لوك غير أنه لا يسفر عن عقد اجتماعي أو أي شكل من أشكال المجتمع المدني الذي يسوده السلام وإنما عن علاقة بعيدة كل البعد عن التكافؤ وهي علاقة السيد بالعبد.

والإنسان إذ يخاطر بحياته من أجل المنزلة الخاصة يثبت قدرته على التصرف مخالفا لأقوى غرائزه وأهمها _ بحسب النظرية _ وهي غريزة حفظ الذات أو كما يقول كوجيف، على الرغبة البشرية عند الإنسان حيث يتغلب على رغبته الحيوانية في الحفاظ على الذات، ولهذا فإنه كان من المهم أن تدور المعارك في فجر التاريخ حول المنزلة وحدها أو على شيء تافه في ظاهره كالوسام أو العلم الذي يعني الاعتراف والتقدير.

فسبب دخولي الحرب هو أن أجعل كائنا بشريا آخر يعترف بأني على استعداد للمخاطرة بحياتي وأني بالتالي حر وإنسان حقا، أما إن نشئت الحرب الدامية بغرض الدفاع عن عائلتنا أو تملك أرض العدو وممتلكاته (أو ما يسميه البورجوازيون المحدثون المتأثرون بفكر لوك بالغرض العقلاني) فالمعركة إنما تستهدف إشباع حاجة حيوانية أخرى.

ولم تكن علاقة السيد بالعبد علاقة مستقرة في المدى الطويل بالنظر إلى أنه لا السيد ولا العبد رأيا فيها إشباعا لرغبتها في الاعتراف، ويمثل هذا الافتقار إلى الرضا _ بحسب النظرية _ تناقضا في المجتمعات التي تعرف نظام الرق وهو ما ولد الحافز إلى المزيد من التقدم التاريخي، فإن كان أول ما أقدم عليه الإنسان هو المخاطرة بحياته يخوض معركة دموية، فإن تلك المخاطرة لم تحرره تماما ولا هي أشبعته، وإنما كان بالوسع تحقيق ذلك.

وإذا كان السيد يخاطر بحياته ليثبت أنه حر فإن العبد يستسلم لخوفه من القتل، ويظل بالتالي حيوانا محروما خائفا، غير أن افتقار العبد إلى الحرية وعدم اكتمال إنسانيته هما مصدر المأزق الذي يعيشه السيد الذي يريد أن يعترف به إنسان حر، أي أن يعترف بقيمته وكرامته الإنسانية إنسان آخر له قيمة وكرامة، فإذا هو وقد كسب المعركة من أجل المتزلة يكتشف أن الذي اعترف به قد أضحي عبد لم تكتمل إنسانيته ؛ لأنه استسلم للخوف الطبيعي من الموت، وبذا تكون قيمة السيد قد اعترف بها شخص لا يتمتع بآدمية كاملة، والعبد بدوره غير راض، غير أن سخطه لا يؤدي إلى جمود قاتل كما في حالة السيد، وإنما إلى تغيير خلاق مثير، إنه ياذعانه للسيد لن ينال الاعتراف به كائنا إنسانيا، بل سيعامل وكأنه شيء وأداه لإشباع حاجات السيد، فالاعتراف هنا من جانب واحد، غير أن هذا الافتقار التام إلى الاعتراف هو ما يخلق لدى العبد الرغبة في التغيير.

وعن طريق العمل يستعيد العبد إنسانيته التي فقدتها نتيجة خوفه من القتل، ففي باديء الأمر كان العبد مجبرا على العمل لإشباع حاجة السيد بسبب خوفه من الموت، غير أن الحافز على العمل عنده تغير بمضي الوقت، حيث يدرك أنه يستطيع تغيير الطبيعة وبذا يخترع التكنولوجيا، فالعلم الطبيعي الحديث _ بحسب هذه الرؤية _ ليس من اختراع السادة الذين يتوافر لديهم كل ما يشتهون، وإنما هو من اختراع العبيد المضطرين إلى العمل والساخطين على وضعهم الراهن.

ويكتشف العبد بفضل العلم والتكنولوجيا أنه قادر على تغيير الطبيعة، لا البيئة الطبيعية التي ولد فيها فحسب وإنما طبيعته هو أيضا، وقد تمكن العبد بفضل عمله من أن يحرر نفسه من قيود كثيرة فقد سيطر على الطبيعة وغيرها، وفق مفاهيمه، ثم أدرك واعيا إمكان تحقيق حريته، وإتمام المسار التاريخي هنا لا يتطلب عند هيجل أكثر من تحويل المسيحية إلى مذهب دنيوي، أي ترجمة للمفهوم المسيحي عن الحرية إلى

معنى " هنا والآن "، وهو يتطلب معركة دامية أخرى يحرر فيها العبد من هيمنة السيد، وقد رأى هيجل في فلسفته نوعا من تحول العقيدة المسيحية بحيث لا تقوم على أساس الخرافة (بحسب تعبير فوكوياما) وسلطان الكتاب المقدس، بل على أساس وصول العبد إلى المعرفة المطلقة والوعي الذاتي، لقد كانت الرغبة المستمدة لدى العبد في نيل الاعتراف هي المحرك الذي دفع التاريخ إلى الأمام، لا رضا السيد عن نفسه وفكرته الجامدة عنها.

ولا بد أن نتوقف هنا عند فكرة التيموس ذاتها (الرغبة في الاعتراف والتقدير) من حيث كونها الدافع الأساسي لتحريك مسار التاريخ، وما نراه أن الفكر الغربي العلماني اعتاد دائما محاولة تفسير الصراع من خلال دافع رئيسي وحيد هو عند ماركس الاقتصاد، وعند فرويد الجنس، وهو هنا الرغبة في نيل الاعتراف والتقدير، والواقع الإنساني بحسب ما نراه يشهد بأن هذه الدوافع جميعا تشترك مع دوافع أخرى في تفسير المسار الإنساني.

ولا أريد أن أتوقف كثيرا عند مدى تفوق دافع التيموس على الدوافع الأخرى، ومع ذلك تنبغي الإشارة هنا إلى أن هذا الدافع سواء تم وصفه بأنه مادي أو معنوي فإنه مازال يمثل الجانب الأناني في الإنسان الذي لا يسمح الفكر الغربي العلماني بافتراض وجود غيره، فهو على الرغم مما يقوم به من تضحيات لا يزال لا يهدف إلا إلى إرضاء الأناء، ومن ثم لا يخرج عن الجانب غير المتعالي من الإنسان، ولا يمكن أن يكون بديلا أو تفسيراً للدوافع أخرى توجه المسار الإنساني مثل الشعور الديني أو الشعور الدفين بحب الحق والعدل، وهي الدوافع التي تنطلق من الجانب المتعالي في الإنسان.

فالتيموس لا يستطيع تفسير تضحيات الأنبياء والكثيرين غيرهم الذين أقبلوا على

تقديم توضيحات رهيبة دون أية رغبة في نيل الاعتراف والتقدير، وفي الإسلام أشار سيدنا محمد ﷺ إلى هذا الجانب فذكر الرجل يقاتل حمية، والرجل يقاتل شجاعة ثم حدد المعيار الإسلامي الذي يخرج عن تلك التقديرات الغربية، وهو أن يقاتل الرجل لتكون كلمة الله هي العليا، بل إن الحياة تفتقد القدرة على الاستمرار إذا فقدت هذا المداد المستمر من هؤلاء البشر، ومن ثم فليس غريباً أن نجد أدباء عالميين بلغوا درجات مرتفعة من الإنسانية مثل فيكتور هوجو ودوستوفسكي يفترضون حتمية وجود أشخاص مثل فان فلجان في بؤساء هوجو أو الأمير ميشكين في أبلة دوستوفسكي.

ومن ناحية أخرى فإن الشيوس يظل محدوداً في تفسير جانب وحيد من جوانب الصراع الإنساني، ومن ثم لا يمكن تعميمه على كل البشر لأن جماهير غفيرة من هؤلاء البشر تندفع إلى الصراع تحت ضغط الغرائز الملحة فقط، ولا يهتمها في شيء الاعتراف والتقدير.

وبحسب النظرية كانت الدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة التي نشأت في أعقاب الثورة الفرنسية مجرد تجسيد _ هنا الآن _ للمثال المسيحي عن الحرية والمساواة العامة بين البشر ولا يعني هذا أنها كانت محاولة لتأليه الدولة أو إضفاء طابع ميتافيزيقي عليها لا نجده في الليبرالية الأنجلو _ سكسونية وإنما كانت اعترافاً بأن الإنسان هو الذي خلق الإله المسيحي، وبأن الإنسان بالتالي قادر على أن يأتي بالله إلى الأرض ليقوم في مبنى البرلمان أو قصر الرئاسة أو بيروقراطيات الدولة الحديثة.

والمجتمع الليبرالي عند هوبز ولوك وأتباعهما ممن وضعوا الدستور الأمريكي، وكتبوا إعلان الاستقلال هو ثمرة لعقد اجتماعي بين أفراد لهم حقوق طبيعية معينة أهمها الحق في الحياة (أي الحفاظ على الذات) أو حق السعي من أجل السعادة الذي فهمه الناس على أنه يعني الحق في الملكية الخاصة، أما بحسب هيجل فإن

المجتمع الليبرالي عنده هو ثمرة اتفاق بين المواطنين قائم على التبادل والمساواة ويقضي باعتراف كل مواطن بالآخر، فإن أمكن تفسير الليبرالية عند هوبز ولوك بأنها انتهاج سبيل الصالح الرشيد، فإن الليبرالية بحسب هذه النظرية هي السعي وراء الاعتراف الرشيد، أي الاعتراف على أساس عام، بحيث يعترف الجميع بكرامة كل امرئ باعتباره إنسان حر مستقل ذاتيا.

والحياة في ظل الديمقراطية الليبرالية هي الطريق إلى الوفرة المادية الكبيرة غير أنها تهددنا أيضا إلى السبل المؤدية إلى هدف غير مادي بالمرّة هو الاعتراف بحريتنا، والدولة الديمقراطية الليبرالية تقيمنا على هدى إحساسنا بقيمتنا الذاتية، وهكذا يتوافر إشباع كل من القوة الشهوانية والشموسية، فأى طفل يولد على أرض الولايات المتحدة وفرنسا أو أي من الدول الليبرالية الأخرى يولد له حقوق معينة في المواطنة.

وليس من حق أحد أن يلحق الأذى بحياة ذلك الطفل سواء كان غنيا أو فقيرا، أسودا أو أبيضاً، وإلا قدم للمحاكمة بمقتضى نظام العدالة الجنائي وسيكون له بمضي الوقت حق الملكية الذي تحترمه الدولة وسيكون له حق الاختيارات الشموسية مثل المشاركة السياسية من خلال التصويت في الانتخابات الدورية أو المشاركة العملية المباشرة كترشيح نفسه لمنصب معين أو كتابة المقالات الافتتاحية تأييدا لشخص أو موقف أو الخدمة في بيروقراطية القطاع العام، وبهذا تمثل الديمقراطية الليبرالية المرحلة الأخيرة من تاريخ البشر؛ لأنها مرضية تماما للإنسان.

ويقرر فوكوياما نصا أنه "يبدو أن ثمة اتفاق - إلا في العالم الإسلامي - على قبول مزاعم الديمقراطية بأنها أكثر صور الحكم عقلانية"^(١)، وهكذا يمثل الإسلام إزعاجا دائما للمزاعم الغربية.

١ - نهاية التاريخ ص ١٨٩.

ويضرب فوكوياما المثل للأعمال ذات الصلة الشيوعية داخل الدولة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة "من طراز (أ)" التي تتمثل في المحامي ذي الأجر المرتفع أو المدير التنفيذي للشركة أو مدير إدارة المراتب الياباني في شركة يابانية تنافسية من الشركات متعددة الجنسية، فمثل هؤلاء الأشخاص بوسعهم في سهولة العمل لمدة سبعين أو ثمانين ساعة في الأسبوع مع إجازات متفرقة قصيرة، وهم في سبيل ارتقاء السلم الوظيفي قد يكون أجورهم أعلى بكثير من أجر أناس لا يعملون بمثل هذا النشاط غير أن درجة إقبالهم على العمل لا يمكن تفسيرها على أساس الأجر وحده.

فالواقع أن سلوكهم غير منطقي بالمفهوم النفعي البحت، فهم يعملون بهمة لا تسمح لهم بوقت ينفقون فيه أموالهم، ولا بالاستمتاع بالفراغ حيث أنهم لا يجدون فراغاً، كما أن صحتهم تضعف في هذه الأثناء وتضيع معها الفرصة في الاعتزال الرغد حيث أنهم عرضة للموت قبل الاعتزال.

الواضح أن هؤلاء يجدون الرضا في المركز أو الاعتراف الناجم عن العمل واحترام الآخرين لهم، بل وحتى ممتلكاتهم المادية لا يجدون المتعة فيها إلا لدواعي السمعة لا لاستخدامها الفعلي، أي أنهم يقبلون على العمل لإرضاء الثيموس لا لإشباع الرغبة، والآن وبحسب النظرية فإن مسألة نهاية التاريخ هي مسألة مستقبل الثيموس: ما إذا كانت الديمقراطية الليبرالية ستشبع الرغبة في نيل الاعتراف على نحو كاف أم أن هذه الرغبة ستظل بصورة أساسية غير مشبعة، ويشير فوكوياما نفسه إلى أن ناقد الليبرالية من اليساريين واليمينيين يثيرون احتمال ألا يمثل المجتمع الليبرالي الإشباع المتزامن للرغبة والثيموس.

فسيقول النقاد اليساريون إن الوعد بتوفير الاعتراف العام المتبادل في المجتمعات الليبرالية غير متحقق؛ وذلك لأن عدم المساواة الاقتصادية الناجمة

عن الرأسمالية يعني بالضرورة اعتراف غير متكافئ، أما النقاد اليمينيون فسيذهبون إلى أن مشكلة المجتمع الليبرالي لا تكمن في افتقار الاعتراف إلى العمومية بصورة كاملة وإنما تكمن في هدف الاعتراف المتكافئ نفسه، وهذا الأخير يمثل إشكالية حيث أن البشر هم بطبيعتهم غير متساوين ومعاملة البشر على أنهم متساوون لا تؤكد إنسانيتهم بل تنفيها.

ويقرر فوكوياما أن ثمة صورا لعدم المساواة يمكن إرجاعها إلى آليات السوق الرأسمالية: كتقسيم العمل في الاقتصاد، وآليات السوق نفسها التي لا تعرف الرحمة. وهنا نصل إلى محور ارتكاز النظرية كلها فهل تصنع الديمقراطية الليبرالية قدرا من المساواة والعدالة الاجتماعية يؤدي إلى الاعتراف المتبادل، وبذلك تنجح في تحقيق فرضيات النظرية ؟.

لا يستطيع فوكوياما نفسه أن يقر بذلك لأنه _ كما يقول _ لا يمكن تحقيق إنتاجية الاقتصاد الحديث دون تقسيم رشيد للعمل، ودون أن يظهر فائزون وخاسرون، وحقا إن المجتمعات الرأسمالية لا تعرف المساواة غير أن الحقيقة هي أنها تعرف قدرا من المساواة في آثارها الاجتماعية أكبر كثيرا مما كان قائما في المجتمعات الزراعية التي حلت الرأسمالية محلها.

ويرى فوكوياما أن كل الديمقراطيات الحديثة تقريبا تنظم النشاط التجاري والصناعي، وتعيد توزيع الدخل من الغني إلى الفقير، وتقبل درجة من المسؤولية عن الرخاء الاجتماعي من نظام التأمين الاجتماعي، والمساعدة الطبية في الولايات المتحدة إلى أنظمة الرفاهية الاجتماعية الأشمل نطاقا في ألمانيا والسويد.

وبدرجات أكثر التواء يقدم فوكوياما اعتذاراته عن عدم تحقيق الديمقراطية الليبرالية للمساواة القادرة على تحقيق التكافؤ في نيل الاعتراف، فقد حققت الديمقراطية

الليبرالية مجتمع الطبقة المتوسطة وسمحت بدرجة عالية من الحراك الاجتماعي للكافة تقريبا لكي يشاركوا الطبقة المتوسطة مطامحها، وعلى الرغم من أن مجتمعات هذه الطبقة ستعرف درجة كبيرة من عدم المساواة في نواح - بحسب تعبيره - غير أن أسباب عدم المساواة ستكون راجعة فيها وعلى نحو متزايد إلى عدم المساواة الطبيعي في المواهب وتقسيم العمل الضروري للاقتصاد وإلى ثقافة المجتمع.

والسؤال الآن: إذا كان الأمر كذلك وأن الديمقراطية الليبرالية لن تستطيع تحقيق المساواة القادرة على تحقيق التكافؤ في نيل الاعتراف المتبادل بين أفراد المجتمع - بحسب النظرية - فعلام كان إرهابنا بكل هذه القصة الخيالية الطويلة للمسار التاريخي من أجل الثيموس؟.

إن حجة فوكوياما بعد كل هذا التعب أن هذا أفضل ما يمكن تحقيقه وأنه "لم يكن بالوسع إزالة كل مظاهر عدم المساواة الاجتماعية، غير أن العوائق التي بقيت هي عوائق ضرورية، ولا يمكن استئصالها بسبب طبيعة الأشياء ذاتها لا بسبب إرادة الإنسان"^(١)، أي أن هذا أقصى ما يمكن تحقيقه بسبب الطبيعة ذاتها، فإذا كان الأمر كذلك فإن الثيموس بحسب افتراضات فوكوياما ذاتها، لن يتحقق لمختلف البشر ومن ثم فلن تتحقق نهاية التاريخ التي قدم لها كل هذا التقديم.

ويقول هو نفسه: "يعني استمرار المظاهر الكبرى لعدم المساواة الاجتماعية حتى في أكثر المجتمعات الليبرالية، كمالات التوتربين المبدأين التوأم، الحرية والمساواة، الذين تقوم عليهما هذه المجتمعات، وهذا التوتربين الذي أشار إليه كوجيف بوضوح سيكون "لازما ولا يمكن استئصاله" طالما استمرت حالة عدم المساواة التي نشأ عنها هذا التوتربين وستعني كل محاولة لتوفير الكرامة المتساوية للمحرومين من الامتيازات تقليصا لحرية أو حقوق الآخرين، خاصة

١- المرجع السابق ص ٢٥٤.

حين تكون أسباب الافتقار إلى الامتياز نابعة عن البنية الاجتماعية، فكل مكان يعطي لطالب وظيفة من أفراد الأقلية، أو كل تعليم جامعي بها بمقتضى برنامج عمل إيجابي يعني ضياع مكان بالنسبة لآخرين.

وكل دولار تنفقه الحكومة على التأمين الصحي القومي أو رفاهية الشعب يعني ضياع دولار على الاقتصاد الفردي، وكل محاولة لحماية العمال من البطالة أو الشركات من الإفلاس تعني تضيق مجال الحرية الاقتصادية، ذلك أنه ليس ثمة نقطة محددة أو طبيعية يمكن أن تتوازن عندها الحرية والمساواة ولا ثمة سبيل إلى رعاية الاثنين في وقت واحد^(١).

ففوكوياما يقر بعدم تحقيق الديمقراطية الليبرالية للمساواة المنشودة نظرا للتناقض ذلك مع ما تحققه من حرية متحججا في ذلك بما تقتضيه الطبيعة، ولذلك فهو يقول إن ما قدمته الديمقراطية الليبرالية هو أقصى ما يمكن تقديمه من مساواة اجتماعية، وهذا الكلام يأتي على طريقة بعض المتحججين من المسئولين السياسيين الذين يواجهون حل المشاكل العويصة بالزعم بأنه ليست هناك مشاكل أصلا.

فأين تلك المساواة التي تقدمها المجتمعات الديمقراطية الليبرالية، خصوصا في ذلك الوقت الذي تنحصر فيه الطبقة الوسطى التي يتحدث عنها فوكوياما، فأمریکا على سبيل المثال ما زالت تتفاقم فيها مشاكل الجريمة والبطالة والتشرد والانحدار تحت منحني خط الفقر لأكثر من ٤٠ مليون نسمة وتتركز الثروة في ٢٠٪ من المجتمع، ولا يمكن أن يقال أن تلك التضحيات هي تضحيات واجبة لتوفير الحرية والكرامة التي تتمتع بها هذه المجتمعات، وهو الأمر الذي يرضي الثيموس؛ لأن المرجعية القيمة في هذه المجتمعات تقوم على المعيار المادي فقط أو النقدي، وكلما نقصت النقود كلما انعدمت الحرية والكرامة أي انعدم الثيموس الذي يتحدث عنه فوكوياما.

١- المرجع السابق: ص ٢٥٥، ٢٥٦.

وهذه ليست نقطة نقد نقف عندها ثم نمضي إلى غيرها، وإنما تمثل محور الارتكاز للنظرية كلها، فالغاية هي إشباع الشيموس في النظرية، وهذا يدعي تحقيقه في الديمقراطية الليبرالية بما وفرته من حرية وكرامة يجب أن يتم معه تحمل عدم المساواة في العدالة الاجتماعية، لكن اللعنة التي تقوض النظرية كلها تأتي من الفلسفة النفعية التي تقوم عليها الديمقراطية الليبرالية، أو على أقل تقدير القيمة المعيارية التي تسود في مجتمعاتها، والتي تربط بين توافر النقود وتوافر الحرية والكرامة، ومن ثم يتلشى تماما ما يدعى توفره من الحرية والكرامة في هذه المجتمعات مع الإخلال في العدالة الاجتماعية نتيجة وجود هذا المعيار، ومن المدهش في الأمر أن هذه القيمة المعيارية لو تم استبدالها بالقيمة المعيارية الإسلامية في التقوى والفضيلة لتقبل الأمر إلى حد ما مع هذا الإخلال في المساواة الاقتصادية.

لكن هذا ذاته لا يمكن تركيه لأن تلك الديمقراطية الليبرالية لا يمكن تطبيقها إلا مع النفي التام لأي معيارية أخرى غير النفعية المادية، ومن ثم تظل حاملة لتناقضاتها التي لن يصلح معها شيء ادعاءات فوكوياما أو تسويغاته، كما أن القيم الإسلامية من جهة أخرى لا يمكن تطبيقها مفرغة عن تصوراتها العقائدية.

وما بالك إذا وضعنا في الاعتبار أن الرخاء الاقتصادي الذي تنعم به بعض هذه المجتمعات الليبرالية قد قام في الأساس على تراكم النهب من المجتمعات الأخرى طوال عهود الاستعمار، وما بعدها، وهو الأمر الذي لا يتوافر لتلك المجتمعات الأخيرة لتحذو حذوها، والذين يمضون في هذا الطريق لا يلبثون أن يجدوا أنفسهم فريسة للسقوط في شرك الرضوخ الدليل لصندوق النقد والبنك الدوليين، أي الرضوخ في فخ التبعية للدول الغريبة.

ثم كيف يقال أن هذه المجتمعات بما وفرته من حرية ورخاء قدمت أفضل الحلول

للصراع الإنساني بما تم إشباعه من الثموس في نفس الوقت الذي يرتفع فيه أكبر معدل للجريمة في العالم ؟ وإذا كان يتم التعويل على الطبيعة في عدم الوصول إلى حل فلماذا يقدم فوكوياما نظريته إذن ؟.

أما الحديث عما توفره الديمقراطية الليبرالية من حرية اعتناق الأديان فهو يأتي على حساب هذه الأديان، فتحقيق الديمقراطية الليبرالية يعني تقليص الأديان جميعا إن لم يكن محو خصائصها لأن الأديان ذاتها جميعا تستوجب قدرا من التدخل الاجتماعي، وهذا ما تحجبه الديمقراطية الليبرالية، ولذلك يأتي التناقض مع الإسلام لأنه لا يقبل أي قدر من التقليص ؛ وذلك لكونه لأنه يقدم منظومة اجتماعية شاملة.

ويتحدث فوكوياما نفسه عن المعضلتين الأساسيتين اللتين تواجهان نظريته والنابعيتين من نفس الأسس العلمانية (المناقضة للأديان) التي قامت عليها النظرية (وهذا أبشع ما في الموضوع) فالعلوم الطبيعية الحديثة تشير إلى أنه ليس ثمة فارق جوهري بين الإنسان والطبيعة، وأن الحيوانات هي أيضا قادرة على خوض المعارك من أجل المنزل، فلماذا يتمتع الإنسان بكرامة أوفر مما يتمتع به الكائنات الأخرى في الطبيعة من أصغر الصخور شأنا إلى أبعد النجوم ؟ ولماذا لا تتمتع الحشرات والبكتيريا والطفيليات والفيروسات بحقوق مساوية للإنسان ؟.

أما المعضلة الثانية فإنه بناء على افتراض تحقق المساواة والحرية فإن هذا سوف يقضي على التميز _ فعلى حسب ما يرى فوكوياما فإن حقوق الإنسان مجتمعا ينبغي فيه بالإطاحة بالظلم فإن حياته ستشبه حياة الكلب الذي يقنع بالنوم في ضوء الشمس طوال اليوم شرط أن يطعموه، ولذا فإن الحياة الإنسانية تنطوي على مفارقة غريبة، فهي تبدو وكأنما تستلزم الظلم حيث إن الجهاد ضد الظلم يثير في الإنسان أفضل ما فيه، ومن ثم فإن نهاية التاريخ تعني نهاية الفن والفلسفة وذلك حيث لن تكون ثمة حقبة

جديدة، ولا تميز معين للروح الإنسانية بصوره الفنانون، أو أن يقولوا شيئا جديدا حقا عن الوضع الإنساني.

ومع توقف الثيموس فإن الانتماءات القائمة على العائلة أو الوطنية ستعرض للخطر الشديد ؛ لأن نجاح الزواج أو الدفاع عن الأوطان يتطلب تضحيات شخصية وهي تضحيات لا عقلانية إذا ما نظرنا إليها على أساس حساب الربح والخسارة.

ولن أستطيع المضي مع فوكوياما أكثر من ذلك في مناقشة معضلات نظريته التي يعتذر عنها بأن ذلك أقصى ما في الإمكان تحقيقه، ولا بديل غيره، ولكن لأن فوكوياما نفسه قد قفز مرة واحدة من عجزه عن إثبات الديمقراطية الليبرالية للثيموس تحقيقا كافيا، أو بمعنى أدق اعترافه غير المباشر بذلك، إلى عرضه للمعضلات التي يواجهها مجتمع الديمقراطية الليبرالية بعد تحقيقه للثيموس وبلوغه بذلك مرحلة خاتم البشر، وهو أمر شديد المخادعة، ولكن ما يهمني هنا أن فوكوياما في سياق ذلك قرر أن الإسلام هو النظام الوحيد الذي يهدد الديمقراطية الليبرالية، ولكن حجته في أن تلك الأخيرة هي التي تمثل نهاية التاريخ ؛ أن النظام الإسلامي على الرغم من تهديده الديمقراطية الليبرالية في بلاده إلا أنه لم يستطع منافستها في بلادها نفسها، وهي حجة تنطوي على كثير من الغرابة لأنها تفترض افتراضا زائفا بحيادية الظروف القائمة.

فإذا كان النظام الإسلامي يواجه اعتراضا قائما على القوة القاهرة من قبل الغرب لمنعه من التطبيق في بلاده، فكيف يكون تنافسه مع الديمقراطية الليبرالية تنافسا حياديا في بلاد الغرب ذاتها، وعلى الرغم من ذلك فإن الإسلام كعقيدة استطاع النفاذ إلى الكثير من العقول المفكرة في الغرب الأمر الذي يعني تقبلهم لنظامه، وذلك لوعيهم الحتمي بشمولية الإسلام.

نيتشه والنيتشوية

نقطة البدء التي من الممكن أن ندخل من خلالها إلى عالم الفكر النيتشوي ونفهم مدى تأثير هذا الفكر على مسيرة الحضارة الغربية هي القول أنه إذا كان عصر التنوير قد مثل انقلاباً فكرياً في مواجهة عصر الظلام الكنسي قدم فيه سيادة العقل في مقابل سيادة الغيبة الإيمانية البابوية فإن فكر نيتشه يمثل انقلاباً في مواجهة الإيمان والعقل معاً، وبحسب اعتقاده هو فإنه يقول:

"أنا أول من اكتشف الحقيقة بتميز الأمور الزائفة فتراني أضع المتناقضات كما لم يفعل أحد من قبلي ومع ذلك فأنا أمثل النقيض من الروح النافية وعندما تشتبك الحقيقة مع زيف العصور في معركة ضارية لا بد من أن نتوقع سلسلة من الزلازل تعيد ترتيب الهضاب والأودية كما لم يحدث من قبل"^(١).

ومن اللحظة الأولى كما يبدو في الفقرة السابقة نلمح تلك الذاتية المتضخمة والادعاء بالعلو على التاريخ البشري كله والتزوع نحو تفرد وجودي خاص يتم تعميمه في توجه فلسفي.

وتتمثل الأهمية الكبرى لدراسة فكر نيتشه من حيث كونه يمثل في ذاته أحد مكونات المزيج الفكري للعولمة الليبرالية القائمة الآن ومن الناحية الأخرى من حيث اعتباره ممثلاً لنقطة البداية لانطلاق الفكر المابعد حداثي والذي يمثل تياراً كبيراً في هذا المزيج، ونظراً لضيق المجال فإن ما سقدمه هنا لفلسفة نيتشه هو المجمل العام لهذه الفلسفة مع التركيز بوجه خاص على الأبعاد المتضمنة لها ذات التأثير في الفكر المابعد حداثي.

١- نقلاً عن د. صفاء عبد السلام - محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه: ص ٣٤.

بداية يرفض نيتشه الأنساق الفلسفية ويهاجمها هجوماً شديداً فيقول فى كتابه "أقول الأصنام":

"إنى لا أثق فى كل أصحاب الأنساق كما أنى أتجنبهم، إن إرادة النسق تتنافى مع الأمانة".
وتوافقاً مع هذا التوجه فإن نيتشه يقدم أفكاره فى أسلوب حكم متناثرة "فالحكم من حيث هى كذلك مرتبطة بالرفض المتطرف للفلسفة التقليدية، إذ أن إحدى الاتهامات التى يكرر نيتشه توجيهها إلى الفلسفة التقليدية أنها "دوجماطيقية" وقد وجد دليلاً على دوجماطيقية الفلاسفة فى ميلهم إلى إقامة الأنساق الفلسفية، والمفكرون الذين يشعر نيتشه أنه على صلة وثيقة بهم والذين يمتدح كتاباتهم وهم هرقليلس ولا روشفوكو وبسكال لم يكونوا أصحاب أنساق، إن الترابط المنطقى فى الأنساق كما يرى نيتشه يتحقق على حساب الواقع نفسه الذى يتصورون أنهم يفسرونه، فالواقع مراوع وفوضوى إلى درجة أنه لا يلائم أى نسق"^(١).

ومع ذلك فالمتابع لأفكار نيتشه فى هذه الحكم المتناثرة يجد أنه يقدم من خلال مجموعها نسقاً فلسفياً متكاملاً بل ويجد أن كل حكمة من هذه الحكم تقدم بعداً ما يساهم فى تكوين هذا النسق أى أن نيتشه هو الآخر يقدم نسقاً فلسفياً وإنه يقدم ذلك فى قالب فلسفى غير نسقى.

ونيتشه هو أكثر الفلاسفة وضوحاً من حيث التعبير عن مدى تأثره بالأساطير الأغريقية والإعجاب بالهتها غاية الإعجاب وهو يميز بين تيارين من التيارات الفلسفية الأبولوجية نسبة إلى إله الإغريق أبولو، والديونيزيوسية نسبة إلى إله الإغريق ديونيزيوس "ذلك أن أبولو هو رمز السكون والوضوح والتوسط والعقلانية فهو يمثل الصورة الإغريقية الكلاسيكية أدق تصوير، أما ديونيزيوس فهو رمز الاندفاع والإفراط

١- دانها وسر نقلا عن د. يسرى إبراهيم - نيتشه عدو المسيح: ص ٤ .

والعجز عن السيطرة والرغبة فى توكيد الحياة وإثباتها، إنه يعبر عن ذروة الشوق إلى الحياة وإلى كلمة نعم للحياة على الرغم من كل أوصابها ومآسيها، ويشير نيتشه فى مؤلفه "فيما وراء الخير والشر" إلى أن كل ما يتصل بالإله ديونيزيوس يصبح أكثر غنى وثراء وامتلاء عن ذى قبل كما يغدو مليئًا بالإرادة القوية الفيضة" (١).

ولأن نيتشه يعلن أنه آخر تلاميذ الإله ديونيزيوس إله الغريزة والفوضى والاندفاع فإنه يشن هجومًا عنيفًا على العقل كما استخدمه الفلاسفة التقليديون وعلى رأسهم سقراط ويشهر إيمانه بقوة أخرى هى قوة الغريزة.

ومن حيث التطور التاريخى للفكر الغربى نجد أن نيتشه قد جاء تاليًا لإثنين من أهم فلاسفة التاريخ هم كانط وهيجل ومعاصرًا لفيلسوف شهير آخر هو كارل ماركس، وقد قدم كل من الأولين نسقًا فلسفيًا ميتافيزيقيًا ضخمًا بل ومتضخمًا قائمًا على العقلانية الموضوعية المثالية والآخر قدم نسقًا فلسفيًا جدليًا متضخمًا أيضًا قائمًا على العقلانية الموضوعية المادية ومن ثم فإنه من حيث الموضوعات التاريخية فإن فكر نيتشه يمثل فى الأساس إنقلابًا على العقلانية الموضوعية التى كانت تسيطر على عصره سواء فى إطارها المثالى أو المادى.

وفى عبارة جامعة يهدم نيتشه المعرفة المادية والعقلية معًا حيث يقول فى كتابه "أقول الأصنام":

"بقدر ما يجبرنا الحكم المسبق للعقل على أن نضع الوحدة والهوية والدوام والجوهر والعلة والشئىة والوجود نرى أنفسنا بطريقة أو بأخرى واقعين فى الخطأ ومكرهين عليه، وعلى ذلك فإننا متيقنون على أساس فحص صارم، إن الخطأ يكمن ها هنا، وليس هناك اختلاف بين الخطأ فى هذه الحالة والخطأ المتعلق بحركة الشمس، هناك عقولنا هى المؤيد الدائم للخطأ، وهنا لغتنا هى المؤيد".

١- د. صفاء عبد السلام - مرجع سابق ص ٦١.

فالأحكام المسبقة للعقل القائمة على الأفكار الفلسفية التقليدية هي السبب في الوقوع في الخطأ ولأن شهادة الحواس يتم تفسيرها من خلال أحكام العقل فهي أيضاً تؤدي إلى الوقوع في الخطأ، ولكن أخطر ما في الموضوع هو قوله في آخر الفقرة السابقة: "وهنا لغتنا هي المؤيد" حيث يشرح ذلك قائلاً: "إن اللغة في أصلها تنتمي إلى العصر الذي وجدت فيه أكثر الأنماط السيكلوجية بدائية، ونحن ندخل عالمًا من الفتشية (التمائم) الفجة عندما نستدعي أمام الوعي الافتراضات الأساسية لميتافيزيقا اللغة أعني افتراضات العقل، إن العقل يرى في كل مكان فاعلاً وفعلاً ويعتقد في الإرادة باعتبارها علة ويعتقد في الأنا باعتبارها وجوداً أو جوهرًا كما أنه يسقط هذا الاعتقاد في الأنا باعتباره جوهرًا على كل الأشياء، وبذلك فقط يخلق العقل تصور "الشئ"، إن الفكر يسقط الوجود في كل مكان ويدفعه لأسفل باعتباره العلة، وتصور الوجود ينتج عن تصور الأنا ويشق منه" (١).

وما يذهب إليه نيتشه هنا هو أحد أخطر أفكاره على الإطلاق والأكثر تأثيراً في التيار الفلسفي الما بعد حدائي، فهو يرى أن اللغة لا تحمل مضموناً حقيقياً لكنها محملة بافتراضات ميتافيزيقية صنعها العقل وبذلك يقدم العقل تصوره للشئ بناء على هذه المضامين، والعقل يقدم تصوره هو للوجود عن الوجود نفسه، فهو يتصور الأنا على أنها شئ، ثم يقدم تصوره للوجود بناء على تصوره للأنا واشتقاقاً منه.

والنتيجة المترتبة على ما سبق هي إسقاط الموضوعية فاللغة تحمل أخطاء العقل ومن ثم فإن أخطاء اللغة لا تجعلها صالحة لإحداث التواصل بين البشر وهو مذهب خطير للغاية سيجد صداه الكبير لدى الما بعد حدائين.

ولكن التساؤل المطروح هنا هو إذا كانت اللغة كذلك محملة بكل هذه الأخطاء

١- أفول الأصنام نقلاً عن محمد إبراهيم مبروك نقد المذاهب والفلسفات المعاصرة (تحت الإعداد للطبع).

فلماذا يكتب نيتشه كلامه هذا اعتقادًا منه إننا سندرك المعنى المراد مما يقول؟ إن هذا
يعنى أن للعقل ثوابته التى لا يستطيع أن يفلت منها أحد.

فهل نترك هذه الثوابت العقلية لحكم الغريزة، إن هذا يسوقنا إلى الفوضى المطلقة
وإذا كانت هذه الفوضى المطلقة هى الحقيقة التى يجب التسليم بها فإن كل المقولات
الفلسفية التى يقول بها نيتشه نفسه تغدو مجرد ادعاء وكان يكفيه أن يدعو صراحة إلى
هذه الفوضى.

ويرى نيتشه إن أى حديث عن عالم حقيقى آخر غير العالم المحسوس الذى نعيشه
هو حديث زائف "فالعالم المحسوس أو العالم الظاهر أو عالم الفينومينا [هو نفس
المعنى السابق]، كما يسميه كانط هو العالم الحقيقى الوحيد وليس من عالم آخر
سواه"^(١)، وهو فى معرض دفاعه عن الحواس يذهب إلى أن "الحواس لا تكذب لا
على النحو الذى اعتقده الأليون ولا كما اعتقد هرقليطس إنها لا تكذب أبدًا، وما نفعه
بشهادة الحواس هو الذى يدخل الأكاذيب مثل أكاذيب الوحدة والشيثية والجوهر
والدوام، إن العقل هو السبب فى تزيفنا لشهادة الحواس فالحواس لا تكذب بقدر
ما تظهر الصيرورة والموت والتغير، ولكن هرقليطس سيبقى على حق إلى الأبد فى
تأكيد أن الوجود خيال فارغ، فالعالم الظاهر هو العالم الوحيد والعالم الحقيقى مجرد
أكذوبة"^(٢).

ولكى ينطلق نيتشه (الغريزة) كان لابد له من العمل على القضاء على كل مرجعية،
وعلى المرجعية العليا نفسها وهكذا أراد نيتشه الإعلان عما يدعيه من "موت الإله"
ولهذا أعلن عن هذا التصريح الخطير فى السياق التالى:

"هل سمعتم عن ذلك المجنون الذى أشعل مصباحًا فى الضحى ومشى فى

١- د. يسرى إبراهيم - نيتشه عدو المسيح: ص ٥٩.

٢- المرجع السابق: ص ٧٩.

السوق وهو يصرخ صراخاً لا ينقطع: إنى أبحث عن الإله، وتجمع حوله عدد كبير من الكافرين الذين راحوا يهزأون به ويتعجبون منه، وهم يتصايحون ويتضاحكون: هل تاه هذا الرجل كما يتوه الأطفال؟ أم كان مهاجرًا ثم عاد؟ وقفز المجنون وسط الجمع الغفير وراح يسلط عليهم نظراته الثاقبة وهو يهتف قائلاً: "أين ذهب الإله؟ أنا أتولى الإجابة عنكم: لقد قتلناه _ أنتم وأنا نحن جميعًا قتلناه؟ لكن كيف فعلنا هذا؟ كيف استطعنا أن نعب البحر؟ ماذا فعلنا كي نفصل هذه الأرض عن شمسها؟ وإلى أين نتحرك الآن؟ إلى أين نتحرك بعيدًا عن كل الشمس؟ ألا نتخبط باستمرار في كل اتجاه؟ هل بقي هنالك ما هو أعلى وما هو أسفل؟ ألا نضل فيما يشبه العدم؟ ألا يلفح الفراغ وجوهنا؟ أم تزداد البرودة ويجن علينا الليل والمزيد من الليل؟ مات الإله ونحن الذين قتلناه، فكيف نعزي أنفسنا ونحن أعتى القتلة؟ أقدس ما ملكت البشرية وأقواه قد سقط تحت سكيننا مضرّجًا في دماؤه فمن يميح عنا هذا الدم؟ أين الماء الذى يطهرنا؟ أليست عظمة هذا الفعل أعظم منا؟ ألا يتحتم أن نصبح نحن آلهة كي نكون جديرين به؟ _ لا لم يوجد أبدًا فعل أعظم من هذا الفعل _ وكل ما سيولد بعدنا سيدخل بسببه فى تاريخ أسمى من كل تاريخ عرفه الإنسان"^(١).

وما أقرأ هذه الفقرة التى قرأتها العديد من المرات إلا وأجد أن ما ذهب إليه نيتشه هنا هو الأصل الذى تنطلق منه كل فلسفته والذى ينبغى أن نفهمها من خلاله.

إن الذاتية الغريزية الإندفاعية المتعالية لدى نيتشه لا يمكن أن تنطلق إلا بعد التخلص من كل المرجعيات بل من المرجعية العليا ذاتها حتى تمضى فى اندفاعها وتعاليتها إلى أقصى المدى، وهكذا نستطيع أن نقرأ من جديد قوله: "ألا يتحتم أن نصبح آلهة كي نكون جديرين به؟ _ لا لم يوجد أبدًا فعل أعظم من هذا الفعل".

١- هكذا تكلم زرادشت نقلًا عن محمد إبراهيم مبروك _ نقد الفلسفات والمذاهب المعاصرة.

وعلى هذا فإنه يمكن قراءة فلسفة نيتشه من خلال المنهج التقليدي: إلاستمولوجيا _ المقولات _ التصور، أو من خلال هذا المنظور الذي أتحدث عنه: إرادة موت الإله أولاً ثم تأليه الذات بعد ذلك أو العكس بقول أدق.

وهكذا تتحرر إرادة الغريزة ويغدو المجال مفتوحاً لأي شيء فالنتيجة المترتبة على ما سبق بحسب ما يذهب نيتشه هي سقوط كل القيم الأخلاقية فبنفي وجود الله تسقط كل القيم الأخلاقية من نفسها كما يقول والذي يقدمه بديلاً لذلك هو إرادة القوة حيث يقول: لقد تيقنت من إرادة القوة في كل حي ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة لأن في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف، وتلك هي اللذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها"^(١).

وكما يقول أيضاً: "إن الحياة بأسرها نضال، فويل لكل حي يريد أن يعيش دون نضال"^(٢) ومن ثم فإن "الطبيعة الداخلية للوجود هي إرادة القوة، وأن العالم إرادة قوة ولا شيء غير ذلك"^(٣).

وحيث أنه ليس هناك معرفة موضوعية في الوجود ومن ثم تغدو المعرفة نفسها إرادة قوة، وهكذا يتضح ما يمكن اعتباره نظرية معرفة لنيتشه فالعمليات الحيوية داخل الإنسان تفترض باستمرار تفسير الوجود، فكل غريزة يكون لها منظورها الخاص الذي تحاول أن تفرضه على الغرائز الأخرى، والقوة الفعالة تكمن وراء كل التقويمات ووراء كل ما نقدمه من تفسيرات للعالم ووراء الأوهام الفلسفية العظمى، وكما يقول نيتشه: "فكل معنى هو إرادة القوة"^(٤).

وينبنى على الوعي بإرادة القوة ظهور إنسان مختلف عن الإنسان العادي، إنسان

١- نيتشه وهكذا تكلم زرادشت: ص ٣٤١.

٢- المرجع السابق: ص ٥٤١.

٣- نقلاً عن د. صفاء عبد السلام _ محاولة جديدة لقراءة نيتشه: ص ٩٧٢.

٤- إرادة القوة.

متفوق،، إنسان أعلى،، أو ما اعتادت الكتابات على تسميته بالسوبرمان ليس بالمعنى الشخصي القوي الخارق كما يشاع ولكنه بمعنى الإنسان الذى يمتلك إرادة القوة وإرادة التغيير فى هذا العالم بحسب إرادة القوة، حيث يتحدث نيتشه عن هذا الإنسان الأعلى فيقول:

"إننى آت إليكم نبأ الإنسان المتفوق، فما الإنسان إلا كائن يجب أن تفوقه، فماذا أعددتكم للتفوق عليه؟،، إن كلا من الكائنات أوجد من نفسه شيئاً يفوقه، وأنتم تريدون أن تكونوا جزراً تصد الموجة الكبرى فى مدها، بل إنكم توثرون التقهقر إلى حالة الحيوان بدلاً من اندفاعكم للتفوق على الإنسان"^(١).

والإنسان الأعلى هذا لا بد أن يدوس كل القيم الأخلاقية التى تعارف البشر عليها لأنها كما يصفها أخلاق القطيع حيث يقول:

"ما من شئ يقف فى طريق ظهور المبدعين والعظماء وتطورهم أكثر مما يطلق عليه اليوم فى أوروبا اسم الأخلاق كما لو لم يكن هناك أية أخلاق أخرى، ولا يمكن أن يوجد سوى هذه الأخلاق "أخلاق القطيع" السابق ذكرها التى تقاوم بكل قواها لتحقيق السعادة الكونية على الأرض"^(٢).

وعلى ما سبق فإن التحرر من قيود هذه الأخلاق يمثل الخطوة الأولى والضرورية فى سبيل تحقيق فكرة الإنسان الأعلى الذى يبدع بذاته قيمه ومعايره الأخلاقية وكما يقول الدكتور فؤاد زكريا فإن الإنسان الأعلى "ليس إنساناً طيباً يخضع للقيم الأخلاقية المعترف بها ويحاول تحقيق الخير وتجنب الشر، بل هو إنسان يسعى إلى مزيد من الحيوية فى كل شئ، كما أنه يعلو على الخير والشر جميعاً"^(٣).

١- هكذا تكلم زرادشت: ص ١٤.

٢- نقلاً عن د.، صفاء عبد السلام: ص ٨٩١.

٣- نيتشه: ص ٩٩.

وعلى هذا فإن الإنسان الأعلى أو الممتاز فوق كل تقويم وفوق كل قانون وفوق كل عقيدة ولا يهمه في شئ حكم الناس عليه بالخير أو الشر لأن "الإنسان الممتاز هو الذى يحدد معتقدات العصر بأكمله ويعطى للحضارة صورتها ويخلق القيم فى حرية تامة غير آبه للخير والشر والحق والباطل فهو يخلق أخلاقه هو، والحق عنده هو"^(١)،

وعلى الأسس السابقة فلا تعجب إذا صرح نيتشه بكل قوة:

"لنا أجمل النساء وأفضل الطعام وأعظم المساكن"^(٢).

ولكن لكي يحقق ذلك الإنسان الأعلى كل هذا الذى يطالبه به نيتشه فلا بد أن يصطدم بإمكانية الواقع ولكي يستطيع نيتشه تجاوز هذا العائق الرهيب ذهب إلى الاعتقاد بالعود، أى عودة الإنسان للحياة مرة أخرى بشكل متكرر عودًا أبديًا، حيث يقول نيتشه: "إن القول بأن كل شيء يعود هو محاولة لتقريب عالم الصيرورة من عالم الوجود"^(٣).

وهكذا، هذا الذى يرفض العقل والميتافيزيقا وشهادة الحواس التي يتم تزييفها ما هو لكي يحاول تسويق ما يطرحه من أفكار تفقد القدرة على التحقق فإنه يلتجأ إلى الخرافة فى قفزة هائلة دون أن يقدم من قريب أو بعيد ما يمكن أن يبرر ذلك، وهو على العموم أمر لا يمكن تبريره على الإطلاق.

ومع ذلك تبقى أهمية هذه الفلسفة من حيث تأثيرها المباشر كعنصر أساسى فى المزيج الفكري الذى تمثله العولمة الليبرالية ومن حيث تأثير بعض أفكارها كعبادة إله الغريزة ديونيزيوس على اتجاه عبادة الشيطان الذى يمثل هو أيضًا أحد عناصر فكر العولمة وكذلك كأحد القواعد الأساسية التى انطلق منها الفكر الما بعد حداشي.

١- د. عبد الرحمن بدوى خلاصة الفكر الأوروبي: ص ٤٦٢.

٢- هكذا تكلم زرادشت نقلًا عن د. محمد إبراهيم ميروك - نقد المذاهب والفلسفات الغريبة.

٣- د. يسرى إبراهيم: ص ٦٩١ - ٧٩١.

ويرى بعض الباحثين فى فلسفة نيتشه استباقًا للبراجماتية، فكلاهما يشترك فى الحملة على العقل الخالص، وردّه إلى المقتضيات الحيوية للإنسان، كما أن الوجه السلبي للبراجماتية المتمثل فى نقد الأسس الميتافيزيقية القديمة يكاد يكون ترديدًا لآراء سبق ظهورها عن نيتشه،، علاوة على أن نظرية الحقيقة عند نيتشه تشبه نظرية البراجماتية؛ فالحقائق من صنع الإنسان، ومقياس صحة الأفكار هو نفعها أو صلاحيتها للعمل، ومن هنا كان تغير الحقائق بتغير المواقف وما يصلح لكل منها، فاخفت الحقيقة الثابتة^(١).

أما أهم نقاط الخلاف بين الفلسفتين فهى أربع: الأولى تتعلق بنظرية (موت الإله عند نيتشه)، ومن ثم إنهاء العلاقة تمامًا بالدين.

والثانية تتعلق بنظرية إرادة القوة؛ حيث يرى نيتشه "أننا إرادة قوة، وأن كل ما هو إنسانى وحيوانى مفعم بالحياة والنشاط يعبر هو الآخر عن إرادة القوة"^(٢).

والثالثة نظرية "الإنسان الأعلى أو السوبرمان" وهى تعنى - فيما تعنى - تعالى الإنسان عما هو متاح، وابتداع رغبات وطموحات تتفوق على الدوام على ما اعتاد عليه البشر، والسعى إلى تحقيقها بكل قوة دون النظر إلى أى اعتبار آخر، والرابعة فكرته الخرافية عن العود، ومن الناحية السياسية العملية يشير الباحثون إلى تأثير هذه الفلسفة فى فكر ألمانيا النازية وأرى أن ذلك صحيحًا فحتى لو كان نيتشه قد هاجم غطرسة الدولة الألمانية فإن المسألة لا تتعلق بذلك ولكن فى إمكانية إحلال النازيين للدولة مكان الذات فى فلسفة نيتشه فتكون النتيجة بعد ذلك طبيعية جدًّا، ويشير الباحثون أيضًا إلى تأثيرها فى فكر تيار المحافظين الجدد المعاصرين، ويمكن الإشارة أيضًا بكل وضوح إلى تمثيلها

٢- راجع فؤاد زكريا؛ نيتشه محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه نقلًا عن د. وفاء عبد السلام على جعفر ص ٥٤-٦٣.

٢- محمد إبراهيم مبروك - نقد المذاهب المعاصرة - فصل النيتشوية ؛ كتاب تحت الطبع.

_ ولا أقول تأثيرها _ فى الممارسات الإسرائيلية على الواقع الإسلامى، بل وأكثر من ذلك تمثلها فى واقع الشعوب المستضعفة من خلال النخب المتحكمة فيها، والتي لا تتورع عن اتخاذ القوة معها غير آبهة بأية قواعد أو قيم، وظهر تأثير هذه الفلسفة جلياً فى حركات الأناركيين والفوضويين والبلاك بلوك بعد الثورة المصرية.

والغريب فى الأمر _ وهو ليس غريباً فى هذا العصر _ أن قناة فضائية عربية كانت تروج لهذه الفلسفة، وتدعو إليها ليل نهار من خلال إعلان دائم يتخلل بثها ولا يكاد ينقطع؛ يظهر فيه شخص بهيئة (السوبرمان) تماماً ويقوم بالتعدى على الآخرين بعنف وقسوة بالغة، بزعم الرغبة فى القضاء على الملل، وهو ما يعبر عن صميم الفلسفة النيتشوية لكن هذا الإعلان لاقى استهجاناً كبيراً من الناس والنقاد على السواء فتم استبداله بإعلان آخر يعرض بأشكال مختلفة لرأسمالى غارق فى الملذات وتعرض عليه الأفكار لإخراج أفلام فيسخر من كل الأفكار ولا يبدى تقديراً لشيء إلا للمال والجنس وهذا هو جوهر الفلسفة البراجماتية تماماً وكما هو متوقع فقد لاقى هذا الإعلان رواجاً كبيراً لدى الجمهور وصاروا يرددون العبارة الأثيرة لدى هذا الرأسمالى البراجماتى: "كده فهمتنى يا وديع" الأمر الذى يظهر مدى التفوق العملي للبراجماتية على النيتشوية.

الفكر الما بعد حدائى

إذا كانت البراجماتية فلسفة تحايل وتكيف مع الواقع المُعاش؛ فإنه من نفس مضمون العجز الفلسفي الكامن فى الفكر العلماني فى أقصى تطوره الذى انطلقت منه الفلسفة البراجماتية انطلق اتجاه آخر مزاحم للفكر البراجماتى بعض الشيء هو اتجاه الأفكار الما بعد حدائية.

يقول الفيلسوف الفرنسى ليوتار فى كتابه الشهير "الوضع ما بعد الحدائى": "تقرير عن المعرفة"، الذى نشره بالفرنسية عام ١٩٧٩، ثم ترجم إلى الإنجليزية بعد ذلك، وقد قرر ليوتار فى هذا الكتاب أن اهم معالم المعرفة الإنسانية الراهنة هو سقوط النظريات الكبرى وعجزها عن قراءة العالم، ويقصد بها أساساً الأنساق الفكرية المغلقة التى تتسم بالجمود، والتى تزعم قدرتها على التفسير الكلى للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الإيديولوجيات، وربما كانت الماركسية _ فى رأيه _ هى الحالة النموذجية، ومن ناحية أخرى سقطت فكرة الحتمية سواء فى العلوم الطبيعية كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة، أو فى التاريخ الإنسانى.

فليست هناك _ كما أثبتت الأحداث _ حتمية فى التطور التاريخى من مرحلة إلى مرحلة، على العكس _ كما تدعو إلى ذلك حركة ما بعد الحدائة _ التاريخ الإنسانى مفتوح على احتمالات متعددة، ومن هنا رفض فكرة "التقدم" الكلاسيكية التى كانت تتصور تاريخ الإنسانية وفق نموذج صاعد من الأدنى إلى الأعلى.

وعلى العكس ترى حركة ما بعد الحدائة، أنه ليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الإنسانى قد يتقدم ولكنه قد يتراجع، وتضرب لذلك مثلاً على عجز فكرة التقدم، بعد الحرب العالمية الأولى التى كانت بربرية بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، ثم ظهور

النازية والفاشية، واشتعال الحرب العالمية الثانية بكل ما انطوت عليه من فظائع وجرائم وحشية وخسائر مادية وبشرية"^(١).

فإذا كانت الحادثة مثلث ثورة على الرؤى الدينية؛ فإن ما بعد الحادثة تمثل انعتاقاً عن الرؤى الدينية والأيديولوجيات الفلسفية معاً، فهي تمثل _ كما يقول ليوتار _ : "إمكانية التآكل الكامنة في نهج إضفاء المشروعية على الآخر، وهو جهاز الانعتاق المنبثق عن التنوير"^(٢).

فما بعد الحادثة تحمل من الحادثة الذات المنقسمة المفتتة، لكنها تمحو كل مسافة نقدية منها، فهي ضد الضد؛ حيث يكون ذلك لشيء أساسي هو عدم إمكانية المعرفة، ومن ثم فهي ضد الاستلاب؛ لأنه لم يعد ثمة ذات تُستَلَب، ولا شيء يجري الاستلاب عنه، والأصالة لم تُرفض بقدر ما نُسيّت ببساطة.

واهتداء بنيتشه فقد قلب فوكو رأساً على عقب النظرة الدارجة عن العلاقة بين القوة والمعرفة؛ حيث يقول إيان كريب في كتابه "النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابر ماس": "إذا كانت القوة هي الدافع لفعل أشياء لم يكن باستطاعتنا القيام بها من دونها؛ فإن فوكو يرى أن المعرفة هي في ذاتها قوة تمارسها على الآخرين؛ لتحدى الآخرين، أي أن المعرفة ما عادت أداة للتجريد بل أصبحت أداة للاستعباد"^(٣).

ولأننا لا نستطيع أن نذكر هنا التوجهات أو الأبعاد المختلفة للأفكار المابعد حداثية والتي نرجو أن نعد لها كتاباً خاصاً في مرحلة لاحقة؛ فإننا نذكر أهم سماتها الأساسية التي تلخص في:

عدم إمكانية المعرفة _ فقدان اليقين _ فقدان المعنى _ فقدان الجدوى _ الذات

١- نقلاً عن محمد يحيى فرج _ إشكالية الحادثة وما بعد الحادثة: ص ٩٢٢ _ ٢٠٢٣.

٢- ما بعد الحادثة، مجموعة دراسات، أحمد حسان، ص ٦٥.

٣- إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابر ماس، ص ٨٠١.

المنقسمة _ التشرذم _ الانحلال والتشظى.

وإذا أردنا الدقة الفلسفية فإن الأفكار الما بعد حدائية تعد خارجة عن الليبرالية تماشيًا مع ما يذهب إليه بعض المفكرين من ارتباط الليبرالية بعصر التنوير الذى تعد الأفكار الما بعد حدائية إنقلابًا عليه ولكن من ناحية أخرى فإن صيرورة التغيير فى المفهوم الليبرالى يدخل فيه هذه الأفكار خصوصًا لتوافقها مع المفهوم الأساسى لليبرالية المتعلق بالتححرر المستمر.

وقد لا يكون لهذه الأفكار نصيب كبير من الأتباع خارج الأكاديميات العلمية وخواص المثقفين والفنانين، ولكننا نرى (ويا للعجب فى ذلك) أن هذه الأفكار تمثل الآن واقعًا عمليًا لسرائح عديدة من الشعوب الإسلامية الفقيرة فى عصر العولمة، بعد أن كانت مجرد أفكار تنظيرية لبعض الفلاسفة الغربيين.

نظرية القراءات المختلفة للنص

ومن أهم النظريات التي ترتبت على نسبية الحقيقة وفقدان التواصل بين الجماهير نظرية موت المؤلف وتأويل النص ذات الأثر الكبير في عالمنا الإسلامي، فالنص - بحسب هذه النظرية - بمجرد كتابته يكون مستقلاً عن صاحبه ويبدو كمادة متحركة تبعاً لتأويل كل قارئ وهو ذاته الذي يكون بذلك مشاركاً في صنع النص نفسه وقد وجد أعداء الإسلام والمتمردون عليه بغيتهم في هذه النظرية وكادت تغدو - لكثرة الإلحاح عليها فكرياً وسياسياً وإعلامياً - مسلمة من المسلمات حيث يتم استخدامها لإفقاد المرجعية الإسلامية قيميتها بالتعامل مع القرآن الكريم على أنه نص قابل للقراءات المختلفة ومن ثم التأويلات المختلفة وأن الحقيقة نسبية وليست ملكاً لأحد ومن ثم من حق الجميع أن يفسر القرآن كما يراه ومن ثم يتم نفى القداسة ويقوم العمل على نفى الثابت في القرآن نفسه بناءً على إدعاء المفاهيم المختلفة للقرآن ومن ثم يتم القضاء على كل قواعد الدين بل وحقائقه العقائدية نفسها فتستريح أمريكا من الشريعة الإسلامية وقدرتها على صنع أمة مستقلة تواجهها ويستريح هؤلاء المتمردون على الإسلام من العقيدة نفسها ويشيعون الكفر والإلحاد.

والمصيبة أن الكثير من المحاورين الإسلاميين والذين هم في غاية الجهل من هذه الأمور يعاملون هؤلاء على أنهم جهلاء ليس المطلوب أكثر من إظهار الحق لهم (التعامل مع جمال البناء على سبيل المثال) بينما هؤلاء يمضون بخطة واعية وبرنامج ممنهج في تدمير الرؤية الإسلامية للجماهير اعتماداً على غفلة أولئك الإسلاميين.

ولو أخبرت أحداً من هؤلاء الزاعمين بالنسبية المطلقة سواء من أصحاب هذا الفكر في الغرب (وهو فكر له جذوره عند السفسطائيين وهيوم) أو اللاهثين وراءهم

عندنا بأن هناك مجرم خطير أقسم أن يهاجم منزله ليقتله فى التولفر هاربا وما انتظر لحظة واحدة للاستفسار عن معنى هذا الذى تقول ولكن إذا تحدث فى الفلسفة وقال له أحد الأشخاص إن الشمس ظاهرة الآن فى عز الظهر، لربما قال له أن هذا الكلام قد يفهم منه معانى مختلفة فقد تكون تقصد بكلمة الشمس امرأة تحبها وتشبهها بالشمس أو قد يكون المقصود بذلك علو شأن التيار السياسى أو الفكرى الى تنتمى إليه وحتى على فرض أن الشمس تراها ظاهرة فإن غيرك فى نصف الكرة الأرضى المقابل لا يراها، وهكذا بلا حدود وسيظل أمثال هؤلاء يدعون هذه الإدعاءات إلى آخر الزمان حتى يسوغون نفى كل ما هو مبدئى ونفى كل ما هو يقينى ونفى الحقيقة نفسها أو نفى وجود الله سبحانه وتعالى فى الأساس وهو الدافع الغريزي وراء كل ذلك، وسيظل الوعى المشترك بين الناس فى تقبلهم للحقائق والتواصل بينهم نافيًا لكل ما يتدعون فى هذا الاتجاه، وإن ذلك ليذكرني بكلام هيوم (الذي قد يكون أكبر شاك للحقائق فى التاريخ) أنه بمجرد أن يلقي قلمه يغدو مثل كل الناس يتقبل ما يتقبلون من حقائق وينفى ما ينفون من أضراليل.

من التأويل إلى العبث المابعد حدثى

لأن الواقع الإيمانى المتمق فى نفوس الشعوب الإسلامية لا يسمح بالحرب السافرة ضد الإسلام أو حتى الرفض الصريح له من قبل القواعد العلمانية الجائئة على نفوس الشعوب وعلى أجهزة الإعلام الموجهة لها على وجه الخصوص وكذلك فإن من يتم استمالتهم من المنسويين إلى العمل الإسلامى يكون من الطبيعى أن يتم انتقالهم إلى الجبهة المضادة تدريجيًا فإن قاعدة الإنطلاق للهجوم على الإسلام فى تلك الحرب هي التأويل.

التأويل خطوة،، خطوة حتى الوصول إلى العلمنة أي الحداثة.

ثم يتتابع المسار العلماني إلى نهايته المحتومة من العقلانية الحداثية إلى العبث المابعد حدثي.

وتبدأ المسألة بالمشتركات، فالإسلام يقدر العقل؟.

أما العلمانية فتجعل من العقل مرجعيتها الوحيدة، إذن يتم تأويل النصوص إلى المعنى الذى يجعل من أحكام العقل بديلاً لأحكام النصوص.

أليست الشورى من قواعد الإسلام؟ والشورى تعنى الحكم بتعدد الآراء والديمقراطية تجعل مرجعيتها لحكم الشعب فيتم تأويل النصوص حتى تتطابق الشورى مع الديمقراطية، ويتم تجاهل أن تعدد الآراء فى الشورى تعود إلى المتخصصين وإلى أصحاب الأمر نفسه في الكثير من الأمور "وأمرهم شورى بينهم".

أليس الإسلام يدعو إلى المساواة؟ والعلمانية تدعو إلى المساواة، إذن يتم تأويل النصوص بالطريقة التى تجعل الإسلام يدعو إلى المساواة المطلقة،

ويتم تجاهل أن الإسلام لا يسوي بين الصالحين والصالحين: ﴿وَأَفْتَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْغُرَمَةِ﴾ (٣٥) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (٣٦) ﴿ (القم: ٣٥ - ٣٦).

أليس الإسلام هو الذى أعطى المرأة الحقوق التى لم يعطها لها أحد والعلمانية تدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة إذن يتم تأويل النصوص بالطريقة التى تجعل الإسلام يدعو إلى المساواة بين الرجل والمرأة.

وهذا الموضوع بالذات يتم به تطبيق حرفي لما نقول وسنخصص له فصلاً كاملاً بإذن الله وهكذا تتم علمنة الإسلام ثم يتم الحديث عن أن الإسلام يتوافق مع متغيرات كل عصر وأنه ليس به ثوابت سوى الثوابت الإنسانية العامة التى قال بها عصر الاستنارة كالعدل والمساواة والحرية ومن ثم فهو يتوافق مع الحداثة ولأن كل المدارس الفلسفية تسلم الآن بأنه ليس هناك معايير ثابتة لهذا العدل والمساواة والحرية ولأن كل المعايير العقلية والأخلاقية تؤول فى النهاية إلى العتب المابعد حدائي، فإنهم يريدون أن يؤول الإسلام إلى حيث تؤول إرادتهم العبثية.

ومن العبث الما بعد حدائي إلى التأويل

كيف تصل المفاهيم العبثية المابعد حدائية ذات الأبعاد الفلسفية المعقدة إلى بعض المتممين للعمل الإسلامى فيأولون النصوص تبعًا لها؟ أو كيف تصل إلى جماهير الشعوب المحدودة الثقافة فيكيّفون حياتهم ومفاهيمهم الدينية على أساسها. يبدو السؤال غريبًا وصعبًا ولكن بالتدقيق فى الواقع المعاش نجد أن الإجابة عليه طبيعية للغاية.

إن هذه المفاهيم المابعد حدائية تشكل الحياة الثقافية فى الواقع الغربى الآن، فى علم الاجتماع والاقتصاد والأدب والفن والإعلام. أى أن الأمر يسيطر على الأوساط الفلسفية الأكاديمية وغير الأكاديمية ولا يشترط أن يكون انتقالها إلينا عبر الأوساط الفلسفية لدينا ولكن يقوم بالدور الأكبر فى هذا الانتقال الفكري الوسطاء الثقافيون أو من يسمون بـ "المفكرين الجدد" حيث يتمثل هؤلاء الوسطاء الثقافيون أو المفكرون الجدد عندنا فى المذيعين ومعدّي البرامج الإعلامية ومخرجي وكتاب السينما والمسلسلات التلفزيونية وكبار الصحفيين ومؤلفي الأغاني وهؤلاء هم المسيطرون بوجه عام على أجهزة الإعلام المنظورة والمسموعة والمقروءة.

ومن خلال هؤلاء يتم تشكيل الوعي الجماهيري للشعوب فى ظل إقصاء أو إبعاد أو خنق وسائل الإعلام الدينية بما فى ذلك خطب المساجد بدعوى التطرف والإرهاب "وإن كان ينبغي الاعتراف بحرية إصدار الكتب ولكن فى ظل واقع من الاختناق الاقتصادي والتراجع الفكري يفقدها القدرة على الانتشار والتأثير بدرجة كبيرة" ليخلو المجال لهؤلاء الوسطاء الثقافيون يضحون فى العقول الفساد.

ومن خلال الأفلام والمسلسلات يتم إشاعة التمرد على الدين والعقل وزنى المحارم والانحلال الجنسي ولعن الحلال والحرام والمبادئ والمفاهيم والقيم وكان ذلك أمور مستساغة ليتم ترسيخها في المجتمع مع الإلحاح والتكرار. والأمثلة لذلك أفلام الكيت كات، ويا دنيا يا غرامي، وتفاحة، والمصير، وبحب السينما، وثلاثية أوقات فراغ وماجيك وبالألوان الطبيعية، وما يتم في البرامج التلفزيونية أخطر وأكثر مباشرة فهي تكاد تكون مغلقة على العلمانيين والملحدين يشيعون من خلالها كل المفاهيم المناقضة للإسلام لكن الصورة الأكثر فجاجة هي أن يأتي المذيع العلماني أو المذيع العلمانية السافرة بأحد المتسبين للعمل الإسلامي ليحاوره حول موقف الإسلام من القضايا الحساسة التي يدور حولها الصراع بين الإسلام والعلمانية الغربية فيحدد المذيع أو المذيع ما ينبغي أن يكون عليه موقف الإسلام من قضية ما بحيث يتوافق مع ما يدعونه من الروح العصرية العقلانية المتسامحة ويكون الموقف تحديداً هو ما يتطابق مع الموقف العلماني منها ثم يتم سؤال هذا المفكر أو الشيخ أو الداعية: أليس هذا هو موقف الإسلام من القضية؟.

فما يكون من دور لهذا المفكر العالم أو الداعية إلا بتأويل أو بقول أدق بـ"تأليف" معاني النصوص لتتطابق مع هذا الموقف العلماني الكاذب لكي يكون حاصل الإجابة في النهاية هو: أينعم.

ثقافة الاستهلاك

ثقافة الاستهلاك وجدت مقتضاها في اتساع الانتاج السلعي الرأسمالى الذى أنهض التراكم الكبير للثقافة المادية فى شكل السلع الاستهلاكية وأماكن البيع والاستهلاك . ومن خلال بهجة الاستهلاك الانفعالية تصبح الأحلام والرغبات معروفة بالصورة الثقافية الاستهلاكية كما غدت أماكن أو محلات معينة للاستهلاك متجة لأشكال متنوعة من الإثارة الجسدية المباشرة والبهجة الحسية.

ومن منظور المدرسة الفرانكفونية تؤدي عملية الاستهلاك إلى "أن يصبح الحساب أو التقرير العقلانى الأدائى لكل جوانب الحياة ممكنًا، والذى تصبح فيه كل الاختلافات الأساسية والتقاليد الثقافية والكيفيات متحولة إلى كميات، ومع ذلك يمكن بهذه المنفعة للمنطق الرأسمالى تعليل أو تبرير تقدم القدرة الحسائية وتدمير رواسب الثقافة التقليدية والثقافة الرفيعة _ بمعنى أن منطق الحدائث الرأسمالى يجعل كل ما هو صلب يذوب فى الهواء _ وهنا توجد مشكلة الثقافة الجديدة، ثقافة التحديث الرأسمالى، فهل تكون مجرد ثقافة القيمة التبادلية والتقرير العقلانى الأدائى _ شىء ما يمكن أن يشار إليه بوصفه "لا _ ثقافة" أو "ما بعد الثقافة" (١).

ولقد كان التنازل المتزايد عن نفوذ الدين فى الحياة الاجتماعية "مرتبطًا بعملية التصنيع والعقلانية والتحضر والميز الاجتماعى الذى اعتبره البعض مثيرًا للكوارث الحديثة خاصة الكوارث المعنوية أو الكوارث المؤثرة فى الروابط الاجتماعية والتي يمكن أن تهدأ بشكل واضح خلال خلق أو ظهور بعض المعانى المعقدة المعنوية والأخلاقية الجديدة" (٢).

١- فيزر ستون، ثقافة الاستهلاك مرجع سابق: ص ٩٥.

٢- المرجع السابق ص ٢٢٢.

وهكذا جاءت ثقافة الاستهلاك عمومًا كوجود مدمر تمامًا للدين بشروط تأكيدها على مذهب اللذة وتطور أنماط الشخصية الأنانية المفتتنة بجسدها أو الشاذة جنسيًا. وفى ظل ثقافة الاستهلاك يغدو التلفزيون بديلاً للمقدس الدينى "فلاحتفالات والأحداث والمشاهد التلفزيونية هي أيضًا قادرة على توليد الإحساس بالمناسبة أو الوقت المبهج" ديان وكاتز "تلك الأحداث مثل الأكليل والزواج الملكى، وجنائز الدولة، وأيضًا حفلات الروك والمباريات الرياضية للبطولات النهائية، ربما تعلى الإحساس بالمقدس فتولد الوفاق الأخلاقى وتؤكد^(١).

ولكن هناك رؤية أخرى للمشكلة فإذا كانت ثقافة الاستهلاك تصنع إهدارًا دائمًا للدين وتفتيتًا مستمرًا للذات فالبعض يحاول الاعتياض عن ذلك ببدائل أخرى من نتائجها أيضًا نتاج ثقافة الاستهلاك القادرة على صنع الانفعالات الجياشة تغدو بديلاً للدين الذى يتم تبديده باستمرار فى ظل الواقع الاستهلاكى وكما يرى فيزرستون فإن "المناسبات تخلف أو تولد مشاعر قوية للإثارة" انفعالات سيالة "معززة بقوة فى النشاط الشعبى فى الأغاني والرقص والإشارات الطقوسية حيث يمكن اعتبار الستينيات ١٩٦٠ بأحداثها واحتفالاتها الموسيقية مثل وودستوك والإحساس العام بالإثارة والجيشان وهذه اللحظات التى يصبح فيها روتين العالم اليومى متحولاً إلى عالم مقدس فوق العادة يجعل الناس أقدر على العيش أو الحياة وقتياً فى وفاق أو اتجاه أقرب إلى المثالية"^(٢).

ويعزز فيزرستون نفس الاتجاه حيث يرى أن "اجتماعات الطقوس أو الشعائر الروحية، تفعل كالبطاريات التى تشحن العاطفة السيالة التى يمكن أن تكون محملة بتعصيد الناس فى العالم اليومى الأكثر دنيوية، ومشاهد موسيقى الروك التلفزيونية

١- المرجع السابق: ص ٢٣: ٢٤.

٢- المرجع السابق: ص ٤١.

مثل بند آيد، وفور آيد وحفلة نيلسون منديلا، والروابط المتعدية القومية الأخرى ربما أيضًا تستحضر كثيرًا إحساس الاتحاد العاطفي المباشر والذي ربما يوقظ الاهتمامات الأخلاقية ويقويها، هذه الاهتمامات مثل الإحساس المشترك بالإنسانية وقداسة الشخص وحقوق الإنسان^(١).

وتوازي ثقافة الاستهلاك على السلم الكوكبي اتساع قوى الولايات المتحدة فوق النظام الاقتصادي العالمي "وهنا نرى ثقافة الاستهلاك وقد قدر عليها أن تصبح الثقافة العالمية التي تدمر الثقافات القومية الخاصة في البلاد"^(٢).

١- المرجع السابق

٢- المرجع السابق: ص ٩٤٢،

الإسلام الليبرالي

ما الذى يمكن أن يعنيه هذا المفهوم ؟.

كيف من الممكن أن يتفق الإسلام بقواعده وأطره وشموله مع الليبرالية التى هي فى أفضل صورها دعوة إلى حرية بلا قواعد أو ضوابط سوى هذا الشعار المزعوم "بشرط عدم الاعتداء على الآخرين" والذى لا يعنى سوى ثلة من التعميمات التى تحتاج هي ذاتها إلى حدود وضوابط حيث تمثل الليبرالية تياراً عريضاً من الداعين إلى الحرية أو مدعي ذلك دون أى تصور عقائدى لمصير الإنسان أو حتى حقيقة الإنسان ذاته أو قيمه أو قواعده سلوكه. فكيف يتفق ذلك مع الإسلام بتصوره العقائدى للوجود ولمصير الإنسان ولحقيقة الإنسان ذاته وقيمته وتوجهاته الحضارية بل والقواعد الأساسية التى تحكم سلوكه فى مختلف مناشط الحياة؟..!

والفكر القائد للتيار الليبرالى يتمثل فى العلمانية كمرجعية والبراجماتية كفلسفة والديمقراطية كنظام سياسى وللرأسمالية كنظام اقتصادى دون أن يعنى ذلك أن الليبرالية لا تحتمل اتجاهات أخرى ولكننا هنا نتحدث عن الفكر القائد لها.

وهذا يعنى أن المرجعية الليبرالية تتمثل فى الاقتصار على العقل وخبراته وأن تصوراً للكون المستمد من الفلسفة البراجماتية قائم على العبث وأن غايتها تتمثل فى المصلحة وأن شريعته هي الأحكام التى تقررها الغالبية التى توجهها النخب المسيطرة، وأن اقتصادها هو الاستحواذ على مصالح البلاد لصالح تحالف رجال المال والأعمال والسياسية والاعلام.

فكيف سيتفق هذا مع الإسلام الذى مرجعيته الوحى المقدس المتمثل فى القرآن والسنة والذى يقوم على عقيدة الإيمان بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر

والقضاء والقدر خيره وشره: والذي غايته رضا الله والذي شريعته الأحكام المنزلة في كتابه والتي جاءت على لسان رسوله S. واقتصاده يقوم على تحقيق مقاصد الدين والتوازن بين مصالح الفرد والجماعة.

فكيف يمكن أن يتفق هذا مع ذلك؟!.. الإجابة بسيطة: بالتأويل المنحرف والإلحاح الإعلامي والقوة العسكرية إذا لزم الأمر.

فيقال أن الإسلام ليس له تفسير واحد وإنما عدة تفاسير وأن أحكامه أحكام تاريخية تتعلق بالعصر الذي جاءت فيه ومن ثم فهي غير قابلة للتطبيق في عصر آخر أو أن هناك عدة قراءات للنص الواحد ومن ثم تختلف المفاهيم باختلاف القراءات. ونظرية اختلاف المفاهيم باختلاف القراءات نظرية غريبة تابعة لنظريات ما بعد الحداثة ونظريات ما بعد البنيوية وأصلها قائم على فقدان اليقين المعرفي ونسبية المعرفة في كل شيء ومن بين ذلك فهم المعنى بل وتلقيه أيضًا في دائرة مفتوحة تؤدي في النهاية إلى انعدام الصح والخطأ والأبيض والأسود وقد تلقف هذه النظرية العلمانيون عندنا ولكنها راجت بوجه خاص من خلال كتب ومحاضرات الرئيس الإيراني السابق أحمد خاتمي الشهير بالدعوة إلى حوار الحضارات حيث لاقت احتفاءً كبيراً من جانب مدعي الوسطية عندنا مع أن الرجل متهم من أغلب رجال الدين الشيعة في بلده بالنفاق.

ويتم من قبل هؤلاء معاملة النص الديني كالنص البشري من حيث اختلاف مفاهيمه باختلاف قراءته والنتيجة لكل ما سبق أنه ليس هناك ثوابت في معاني النصوص ومن ثم فليس هناك ثوابت في الإسلام ويفقدان الثوابت تتلاشى القواعد والحدود ويغدو الإسلام مفتوحاً على مصراعيه ليتلاقى مع الليبراليين بل وليتلاقى مع الإلحاد نفسه.

ولتسهيل المهمة فلا بد من القضاء على الأحاديث النبوية لأنها فضلاً عن كونها تفسيراً لعامة القرآن وتفصيلاً لمجمله فإنها تختص بأحكام متعددة وتفصيلات كثيرة

لا يمكن تأويلها. ثم يقال أن القرآن يتم فهمه بحسب الأغراض والأهواء تجاوزاً لم قرره القرآن نفسه من أن به آيات متشابهات وآيات محكمات هن أم الكتاب وأن الآيات المتشابهات نفسها تغدو محكمات بتفسير وتفصيل السنة لها.

أو يقال أن للإمام إبطال الحدود كما فعل عمر بن الخطاب بإبطال حد السرقة عام المجاعة تجاهلاً لحقيقة أن عمر بن الخطاب عطل الحد لعدم توافر أحد شروطه وهو توافر كفاية الناس من الطعام. أو يقال أن الإسلام عقيدة وشريعة والعقيدة ترى في الجريمة ضعفاً بشرياً يمكن أن يعالج بالحكمة والموعظة الحسنة ولكن الشريعة ترى في الجريمة انتهاكاً للقانون يعالج بجعل الجريمة زاجرة ورادعة وما دام هدف الشريعة الزجر والردع فإنه يمكن استبدال الحدود بعقوبات أخرى تؤدي إلى نفس النتيجة تتوافق مع مقتضيات الحضارة والتطور أى يتم تحويلها إلى قانون مدنى يجرى عليها ما يجرى عليه من تطوير وتعديل.

أو أن الشريعة تستهدف المصلحة وكما قال الأصوليون أينما تكون المصلحة فثم شرع الله ومن ثم فما دامت القوانين تستهدف المصلحة فقد حققت غرض الشريعة ولا داعي لكل هذه الأحكام التى جاءت بها النصوص تعامياً عن حقيقة أن المقصود بالقاعدة أن ما ينزله الله من شريعته فيه مصلحة العباد ومن ثم فما دامت هناك أحكام جاءت بها النصوص فإن مصلحة العباد مقصورة عليها وهو الأمر الذى يعنى فى نفس الوقت أنه، إذا لم تأت النصوص بأحكام فى بعض المسائل الحياتية المتجددة فإن تحقيق المصلحة فى هذه المسائل هو بذاته تطبيق لشرع الله. فإذا تحققت المصالح فى هذه المسائل فإنه تم تطبيق شرع الله أيضاً.

أو يقال أننا مع الشريعة ومع ثوابت الشريعة التي هي الكليات العامة للشريعة كالعدل والحرية والمساواة، ويقولون عنها أيضاً أنها مقاصد الشريعة وذلك في خلط

فج وتضليل مزر، فتوابت الشريعة التي تمثلها الأحكام قطعية الثبوت قطعية الدلالة ليست هي مقاصد الشريعة التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال، غير تلك الكليات العامة التي يقولها الكثير من المذاهب والفلسفات والأديان العالمية دون أن يكون لها معنى محدد.

وأزعم أن الكثير من العلمانيين قد لجأوا إلى هذا القول الأخير بعد ما صرحت به من كفر من يرفض الشريعة ثم كفر من يرفض الأحكام قطعية الثبوت والدلالة في عدد من الحلقات المتتالية في برنامج مصر الجديدة مع الشيخ خالد عبد الله في قناة الناس.

أو يقال أن الإسلام يدعو إلى حرية التجارة ولا يضع حدوداً أعلى لامتلاك الثروة وهو بذلك يتفق مع الرأسمالية الليبرالية ويتم بهذا تجاهل كون الإسلام وضع حدوداً لحرية التجارة هذه مثل منع الاحتكار والاستغلال واستخدام النفوذ والغش والرشوة والربا وأن يستهدف النشاط الاقتصادي بوجه عام تحقيق مصالح المسلمين وليس الإضرار بهم لحساب النخب المسيطرة وهو إن لم يضع حداً أعلى للثروة فقد وضع حداً أدنى للفقر هو تحقيق حد الكفاية للناس من مأكّل ومشرب وملبس ومسكن ومأمن فإذا لم يتحقق هذا فلا مال لأحد.

أو يتم تجزئة الإسلام لدى بعض الدعاة إلى شعائر روحانية وجانب معاملاتي دنيوي ويتم اقتصار الحديث على الجانب الشعائري الروحاني فقط تذرّعاً بعدم التعرض للسياسة مع أنهم يتعرضون للأمور السياسية من حين لآخر ويتم تأويلها لصالح القوى الغربية أو لصالح السلطات الحاكمة حتى يكتمل دورهم التخديري للشعوب.

أو يخادع الناس داعية شهير أفاك يزعم أنه يمكن أن يجمع الناس "الأثرياء منهم بطبيعة الأمر" بين ملذات الواقع الليبرالي الذي يعيشه هؤلاء ونعيم الآخرة من خلال

تعاليمه الروحية "لأن الدين حلو ولذيذ بحسب ما يدعي" وأن أهل الغرب الملائكة سيأخذوننا بالأحضان بمجرد أن نظهر لهم تعاليم الإسلام المتسامحة التي تدعو إلى أن يعطى المسلمين خدعهم الأيمن لمن يضربونهم على خدعهم الأيسر بل ويديرون لهم ظهورهم أيضًا!!!.

والنتيجة لكل ما سبق هو أن يؤول الإسلام إلى دين بلا ضفاف يتلاقى مع بحر الفوضى والعبث الليبرالي إلى إسلام ليبرالي.. إسلام مفرغ من الداخل.. من العقائد والقواعد والأحكام ويظل محتفظًا بالغلاف.

إسلام ليبرالي.. إسلام يحتفظ بالشعارات والطقوس من الخارج بينما يعبا بمحتوى علماني من الداخل يسقط كل ماله علاقة بالوحي والمقدس والمرجعية الإسلامية، ويضع مكانه العقل النفعي كمرجعية وحيدة للإنسان في تصورات وسلوكه.

إسلام ليبرالي.. إسلام مزيف يتفق مع العلمانية والديمقراطية ومبادئ حقوق الإنسان الغربية والعولمة الأمريكية، ويتفق مع كل شيء يريدونه في العالم ولكن لا يتفق مع الإسلام الحقيقي نفسه.

إسلام ليبرالي.. يصعد فيه من يصعد، ويهبط فيه من يهبط، يلتقى حوله من يلتقى، المهم أن يتم توظيفه في النهاية لخدمة المصالح الأمريكية في المنطقة وهذا هو بيت القصيد.

الليبرالية الإجتماعية

الليبرالية الإجتماعية

المواطنة بين الحقيقة والادعاء

لعل الدهشة تتاب المراقب اليقظ لكون النقاش القائم حول مفهوم المواطنة في الدوائر السياسية والثقافية لدول ما بعد الربيع العربي لا يعكس بأية حال الصراع الحقيقي بين التيارات الفكرية المختلفة التي يتشكل منها الواقع السياسي لهذه الدول، بل أن ما يبدو عليه واقع الحال أنه يتم تمرير هذا المفهوم الخطر بسهولة بالغة علي الرغم من قدرته الفائقة علي صياغة كل المقومات الفكرية والسياسية والحضارية التي يتشكل منها الدول والمجتمعات كمرجعية كاملة الأمر الذي يعني تقويض المنظومة الإسلامية الشاملة وذلك في ظل إصرار إخواني علي انتهاج المداراة والمراوغة علي المستوي النظري وأداء الممكن والمتاح علي مستوي الواجب الدعوي والعملي وفي ظل موقف سلفي يتراوح بين الرفض الكامل علي المستوي النظري والذهول والتخبط علي مستوي الفعل السياسي.

والأعجب من ذلك أن هذا المفهوم يقدم من جانب العلمانيين كمسلمة مبدئية تقدم في إطار مقولب محدد الأبعاد والزوايا في التعامل مع الإسلاميين في أي حراك سياسي بينما يقابل ذلك بتأويل تبريري هزلي من جانب بعض المتسبين إلي المرجعية الإسلامية تحت مسمى (الوسطيين) وينسبهم كاتب هذه السطور إلي الإسلام الليبرالي، وذلك في دوجماطيقية تلفيقية تزعم الحقوق المتساوية النافية للتمييز بين المنتمين للوطن الواحد وهو الأمر الذي فضلاً عن تعارضه مع حقيقة المساواة الفعلية لتجاوزه واقع التباين والتمايز والخصوصية بين البشر فإنه بعكس ما يوهم به لم يطبق فعلياً في أي مجتمع من

المجتمعات أو في أي عصر من العصور بل ولم يتم طرحه نظريًا في أي فلسفة من الفلسفات باستثناء نزوع رومانسي افتراضي لدي جان جاك روسو تماهى مع ظروف تاريخية محددة دون أن يؤسس فلسفيا أو يجري تطبيقه علي الواقع الفعلي.

هذا فضلاً عن أن هذا المفهوم الذي تم تسويقه لعشرات السنين _ في ظل أستقواء سلطوي علماني _ علي أنه مسلمة فلسفية وواقعية غربية وطموح ثوري منشود لدي البلاد الإسلامية يتعرض الآن _ لا من حيث الدلالة فهي في حالة صيرورة دائمة بطبيعتها بحسب الرؤى والتيارات السياسية والفلسفية التي تتناوله _ ولكن من حيث كينونته الوجودية كمكون تخليقي للنظام السياسي والمجتمعي للدول _ للنقد العنيف من الفلاسفة والمفكرين السياسيين المعاصرين نظرًا للتحويلات الفاصلة التي طرأت علي المفاهيم المتداخلة مع مفهوم المواطنة مثل مفهومي الدولة القومية والسيادة.

وكلامنا هنا لا يعني رفضنا لمفهوم المواطنة بشكل مبدئي ولكن العمل على تقديم تحليل واقعي وموضوعي للمفهوم أما ما نرفضه تحديدا هو إيهام البعض بأن ذلك المفهوم يعني المساواة المطلقة دون تمييز بينما الذي يقصد بذلك عالميا هو العمل على تحقيق هذه المساواة بحسب ما يتعلق بها من ملاسبات خاصة ورؤى نسبية مختلفة.

المواطنة لغة واصطلاحًا:

ليس غريبًا علي اللغة العربية لفظ (وطن) ولا استخدامه بمعني المكان الذي أنتمي إليه ففي لسان العرب: "الوطن المنزل تقيم به وهو موطن الإنسان ومحلّه والجمع أوطان،، وفي المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: الوطن: مكان الإنسان ومقره وقيل لمريض الغنم: وطن، والجمع أوطان مثل سبب وأسباب، وأوطن الرجل البلد واستوطنه وتوطنه: اتخذهُ وطنًا، والمواطن مثل الوطن والجمع مواطن مثل مسجد

ومساجد، ووطنه مواطنة مثل وافقه موافقة" (١).

وحكمت المحكمة الدستورية العليا (سنة ١٩٥٠) حكمًا جاء فيه: "أن المواطنة هي الحق في الحقوق" (٢).

وتقول دائرة المعارف البريطانية عن المواطنة أنها: "علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة وبما تتضمنه تلك العلاقة من حقوق يتمتع بها وواجبات يلتزم بها انطلاقًا من انتمائه إلى الوطن الذي يفرض عليه ذلك" (٣).

ويزعم الدكتور محمد عابد الجابري أن لفظة مواطنة غائبة عن المعاجم العربية القديمة (لاحظ ما نقلناه في الأسطر السابقة عن الدكتور محمد بن شاكِر الشريف المتداولة: لسان العرب والقاموس المحيط والصحاح وتاج العروس عن ورود اللفظ في المصباح المنير)، ويذكر الجابري أنه لم يجد لكلمة المواطنة في نصوص الكتاب والأدباء القدامى إلا في كتاب جريدة العصر لعماد الأصفهاني في القرن السادس الهجري وقد وردت الكلمة مرة واحدة في هذا الكتاب الضخم في رسالة نقلها يمدح فيها كاتبها دار من يمدح بقوله عنها "مكتسبة من الأشباح القدسية علاء، ومتسبة إلي الأشخاص الأنسبة ولأء، مترفعة عن مواطنة الإغفال، ومقارنة أهل السفال" (٤).

ويعلق الجابري علي ذلك فيقول: "وواضح أن معنى المواطنة هنا هو المصاحبة والعيش مع،،، أما كلمة مواطن "بضم الميم" فهي أقل حظًا، إذ لم أعثر لها علي أثر في أي قاموس أو نص (قبل عصر اليقظة العربية الحديثة)" (٥).

هنا يبدو أن الموروث الفكري والإسلامي قد سقط في يدي الجابري وأمثاله من

١- محمد شاكِر الشريف . المواطنة أم الأمة: موقع صيد الفوائد.

٢- السيد ياسين، الحوار الحضاري في زمن العولمة: ص ٦٢، دار نهضة مصر.

٣- البيان السنوي للبيان السعودي عام ٢٠١٢: ص ٣٧.

٤- المواطن والمواطنة بين الأمس واليوم، إنترنت.

٥- المرجع السابق.

العلمانيين لأن المأساة الكبرى التي اكتشفها عابد الجابري هي كما يقول: "ليس في مخزون العرب اللغوي وبالتالي الفكري والوجداني ما يفيد" ما "يعنونه اليوم باللفظين "المواطنة" و" المواطن" (١).

وهكذا وقع البرهان علي عجزنا الفكري المبدئي عن إنتاج معنى المواطنة ونكون مدانين بذلك بافتقار تراثنا لهذا المعنى والحقيقة العالمية التي قررتها حقوق الإنسان وانصاعت لها كل شعوب الدنيا والذي يقصد به إدعاء (المساواة المطلقة في الحقوق والحريات بين المتممين للوطن الواحد) وعلي هذا يقول الجابري في موضع آخر: "إنني أعتقد أنه لن يكون من السهل علي ولا علي غيري إقناع الناس في بلداننا العربية بأن ما نعينه اليوم بالمواطن والمواطنة لا علاقة له بالوطن إطلاقاً ولذلك اضطرت في المقال السابق التأكيد علي أننا بصدد مفهوم ترجمناه بما ليس هو إياه لأن لغتنا لا تسعفنا بكلمة تؤدي المعنى الذي يحيل إليه ذلك المفهوم،،، إن المعنى السياسي لـ "المواطن" و" المواطنة" لا يعني مجرد الانتماء إلي " وطن" أو مجرد الاشتراك في السكنى في وطن وإن كان لا ينفي ذلك" (٢).

ولكن هل حقاً هناك معنى واضح محدد للفظ مواطنة هذه ؟.

سنكتشف أن هذا مجرد وهم مزعوم لا يتردد إلا لدى العلمانيين عندنا وربما لدى بعض اللقاءات البروتوكولية بين رؤساء الدول، بل أن مفردات هذا المعنى الذي يتردد والتي ذكرناها تجاوزاً لا تعني هي ذاتها معنى محدداً ولكن قبل أن نخوض في الإشكاليات الدلالية لمفهوم المواطنة لدى الليبراليين أنفسهم أشير إلى أن عدم تردد لفظ المواطنة أو عدم تضمينه لذلك المعنى الذي يتردد الآن في تراثنا اللغوي والفكري لا يعني عجزاً أو خللاً بهذا التراث وذلك لأن التعبير عن أهل المكان أيا

١- المرجع السابق.

٢- محمد شاكر الشريف: مرجع سابق.

كانت انتماءاتهم كان يتم بلفظ أشد قوة وأكثر عدلاً وهو "أهل الديار" وهو تعبير له دلالة كبرى علي الشراكة الأصيلة في الوطن من لفظ المواطنة أما الحديث العلماني عن المواطنة بمعاني مثل المساواة في الحقوق والواجبات بين المتممين للوطن الواحد فهو - علي سنيين بأذن الله - أمر مجافي للمرجعية الفكرية لهذا التراث فكيف يعاب عليه عدم ترديده لهذا المعنى.

معني المواطنة عند الليبراليين:

يختلف الأمر كثيراً علي مستوى البحث العلمي لدي الليبراليين عند تحديد مفهوم المواطنة عن البساطة الدعائية التي يتم استخدامه بها علي مستوي الخطاب السياسي مثل حديث أسامة الغزالي حرب عن معني المواطنة "بالمساواة والاعتدال وعدم التميز علي أساس الدين"^(١) وكان كل المقصود من الموضوع هو توجيهه ضد مرجعية الإسلام تحديداً.

يقول برنامج حزب الجبهة الديمقراطية: "تتعلق المواطنة بضرورة حصول كافة المواطنين علي حقوقهم وتمتعهم بحرياتهم دون أي تفرقة بسبب الطبقة الاجتماعية أو الجيش أو الدين أو الانتماء الإقليمي فهي تجسيد لمبدأ المساواة بين أفراد المجتمع في الحصول علي كافة الحقوق والتمتع بكافة الحريات وكذا في الواجبات الملقة علي عاتقهم."^(٢)

ويقول برنامج حزب مصر الحرية: "يعمل الحزب علي ضمان حقوق المواطنة لكل المصريين في إطار من المساواة الكاملة ودون تمييز علي أساس الانتماء الديني أو النوع أو الخلفية الاجتماعية أو غيرها كما يدعو الحزب إلي ضمان كامل حقوق

١ - راجع حوار مع موقع الوقت: سؤال المواطنة يقودنا إلى مسألة الدولة.
٢ - موقع الجبهة على النت.

المواطنة للمصريين^(١).

أما علي المستوي النظري فعلي سبيل المثال فإن شيماء عبد السلام إبراهيم في بحثها الكلاسيكي (المواطنة والقيم الأساسية التي ترتبها في المجتمع) بعد مقدمات طويلة تتحدث فيها عن أهمية مفهوم المواطنة تقول: " ويعتبر مفهوم المواطنة مفهوم منظومة يشير إلي الحقوق الإنسانية الأساسية، والحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية فضلاً عن الحقوق الجماعية وهي تتعلق بكافة النشاط الإنساني الشخصي الخاص والعام والسياسي "^(٢).

نعم مفهوم المواطنة يشير إلي كل ما سبق وإلي غيره ولكن بماذا؟؟!!

تستطرد فتقول: " و يترتب علي المواطنة عدد من الحقوق والواجبات يمكن رسمها في أربع قيم أساسية وهي الحرية والعدالة والمساواة والتي تشكل الضمانات الأساسية للفرد بالإضافة إلي قيمة رابعة تشكل ضمان للمجتمع وهي المسؤولية الاجتماعية من الفرد تجاه المجتمع "^(٣).

ومن الواضح هنا أنها لم تذكر، أي معنى لمفهوم المواطنة فلجأت إلي الأكليشيات المعلبة التي يعبر بها الليبراليون عن أي مفهوم من المفاهيم: الحرية والعدالة والمساواة ولكنها لم تكف بذلك بل أضافت إليها بُعداً رابعاً من التيار الاشتراكي المضاد وهو المسؤولية الاجتماعية للفرد تجاه المجتمع.

أما الدكتورة نادية الفقير فتبدو أكثر صراحة وعمقاً في الحديث عن معنى المواطنة حيث تقول: " أنا أعلم أنه لا يمكن الاعتماد علي مبادئ عامة محددة لتحديد معنى المواطنة بشكل دقيق فهو مفهوم تاريخي شامل يختلف من زمان

١- موقع حزب مصر الحرية على النت.

٢- الشيماء عبد السلام إبراهيم: مقال بعنوان المواطنة والقيم الأساسية التي ترتبها في المجتمع. مجلة الديمقراطية: العدد ٤٢.

٣- المرجع السابق.

لآخر ومن مكان لمكان ويتأثر بالنضج السياسي والرفي الحضاري للدولة،، فقد تأثر عبر العصور السابقة بالتطورات السياسية والاجتماعية والعقائد المختلفة وبقيم الحضارات والأحداث العالمية الكبرى فنجد أن معنى المواطنة في العصر الأثيني يختلف عن معنى المواطنة في عصر الإقطاع واختلف كثيراً عن العصور اللاحقة من حيث توسع نطاقه فاشتمل علي فئات لم يكن يعترف بمواظمتها سابقا، كما تطورت أبعادها فأصبحت تضم أبعاداً اجتماعية واقتصادية وبيئية بالإضافة إلي الأبعاد القانونية والسياسية^(١).

لكن المذكورة لا تريد التسليم التام بافتقاد المواطنة لمعنى محدد فتستطرد قائلة: "إلا أن ذلك كله لا يعني أبداً عن أنه لا يوجد محتوى أساسي لمعنى المواطنة فمهما اختلفت المعاني لمفهوم المواطنة يبقى هناك مبدأ أساسي لمعنى المواطنة وهو الانتماء علي الرغم من أنه هو الآخر يختلف بمعناه من حيث الانتماء إلي الوطن أو إلي الموطن الذي يستقر فيه الإنسان أو الانتماء إلي الأمة"^(٢).

أما محمد حلمي عبد الوهاب فيذكر أن "مفهوم المواطنة في الفكر الغربي المعاصر قد مر بمحطات تاريخية مهمة أثرت في تكوينه وتطوره وربما لا تزال بعض جوانبه لم تشكل بعد - حيث يحتدم الجدل في الأدبيات الغربية المعاصرة بالنسبة للمواطنة - حول عدة نقاط محددة من بينها الطبيعة المتغيرة والواسعة للمفهوم التي تجعله في حالة من عدم الاستقرار باستمرار فضلاً عن عدم الاتفاق النظري حول حدود المواطنة وأبعاد وتنوع تطبيقاتها من مجتمع لآخر !! والحال أن مفهوم المواطنة قد ارتبط في تطوره بتطور الجماعة السياسية في الغرب وتشكل البنى الاجتماعية داخلها بدءاً من مجتمع المدينة اليونانية ومروراً

١- نقلاً عن عبد العزيز قريش: مفهوم المواطنة وحقوق المواطن: نت.

٢- المرجع السابق.

بتشكل الطبقات الاجتماعية إبان الثورة الصناعية وليس انتهاء ببروز الرأسمالية وظهور الدولة القومية وبحسب كريستمان ليماك فإن ظهور الدولة القومية في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد أثر بشكل كبير في ترسيخ مبدأ المواطنة^(١).

١- الهوية والمواطنة في الخطاب الليبرالي المعاصر، جريدة الشرق الأوسط، عدد ٣١ يناير ٢٠١٢.

تاريخ المواطنة واقعياً ونظرياً لدى الغرب

كان مجتمع الدولة المدنية لدى الإغريق ينقسم إلى ثلاث طبقات: العبيد والعمال الحرفيين وعليهم يقوم النشاط الاقتصادي وكانوا محرومين من صفة المواطنة وحقوقها وبالتالي ممن ممارسة أي نشاط سياسي ويقع نفس الحرمان علي طبقة الأجانب المقيمين في المدينة أما الطبقة الثالثة فهم المواطنون الذين يتمتعون بكل المزايا بما في ذلك طبقة المواطنة التي كانت تورث للذكور فقط دون الإناث^(١)،

أما هؤلاء المواطنين الأحرار فكانوا ينقسمون هم أيضاً إلى ثلاث طبقات في مجلس الأمة حيث تحتسب القيمة التصويتية لكل طبقة بحسب ممتلكاتها الاقتصادية^(٢)،

أما علي المستوي الفلسفي فقد رفض أفلاطون مفهوم المواطنة هذا حيث أراد وضع سلطة البلاد في مدينته الفاضلة في يد طبقة الفلاسفة فقط، وبالنسبة لأرسطو فقد أراد توسيع منح صفة المواطنة كثيراً " وبالذات لمن يصيبون شيئاً من الثراء ولا يغريهم استعمال سلطتهم السياسية بسرقة الأغنياء، إلا أن المواطنة مستحيلة على من لا يملكون ما يكفي من أوقات الفراغ، والذين لا يستطيعون فهم المسائل السياسية وعلى الذين يكون عملهم روتينياً والنساء كذلك مكانهن البيت وليس الساحة العامة^(٣)،

أما في الإمبراطورية الرومانية فإن صفة المواطنة كانت تتخذ معني الولاء للدولة وليس المشاركة السياسية فكان الإمبراطور هو الذي يمنح هذه الصفة لرعاياه وليس الرعايا هم الذين ينتخبون الإمبراطور " وقد أعطى الإمبراطور كاركالا في عام ٢١٢ وضعاً قانونياً للمواطنة يشمل عدداً كبيراً من السكان وإن استمر استثناء الطبقات الأفقر

١- راجع د. فايد دياب، المواطنة والعمولة في مجتمع متغير: ص ١٦، ١٧.

٢- راجع: محمد إبراهيم، الإسلام الليبرالي، ص ٧ وما بعدها.

٣- فايد دياب، مرجع سابق: ص ٢٠.

أما العصور الوسطى الغربية فلم يكن هناك دول ولا مواطنون وإنما صراع لا ينتهي علي النفوذ والثروات بين الملوك والباباوات (٢).

وفي عصر النهضة قادت نظريات العقد الاجتماعي الفكر السياسي في تلك المرحلة فعند هوبز فإن الأفراد يتنازلون عن كل حقوقهم لسلطة الملك المطلقة من أجل الأمن الذي يوفره لهم حكم ملكي مستقر وبالنسبة لجون لوك رائد الليبرالية الأول فإنه بالرغم من مناداته بالمساواة بين الأفراد في المجتمع المدني "إلا أن لوك تمسك بمفهوم خاص عن المساواة كان يتمشي مع ظروف تلك الفترة، فقد كان مقتنعاً - مثله في ذلك مثل معاصريه - بالمساواة القانونية بين الأفراد وليس المساواة السياسية كانعكاس للمؤثرات الطاغية للمفاهيم الكالفينية التطهيرية وصعود الطبقة البرجوازية والتمييز الطبقي الفظ بين الأفراد كنمط مقبول في العلاقات الاجتماعية ومن هنا فإنه آمن بأن الملاك وحدهم هم الذين يتمتعون بحق ممارسة الحقوق السياسية" (٣).

ولكن جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) بالتحديد هو الذي وضع الصيغة النظرية الأقرب لتلك الصورة الكلاسيكية التي يروج لها الليبراليون للمواطنة.

وكما يذهب فايد دياب "فقد صور روسو في كتابة العقد الاجتماعي "مجتمعاً مثالياً يقوم علي المشاركة الايجابية من جانب مواطنين متساوية تحدوهم روح الإخلاص لفكرة مشتركة وتربطهم المشاعر الوطنية ويقوم هذا المجتمع علي دعائم أساسية هي: حرية المواطن والمساواة بين المواطنين وسيادة الأمة وما يترتب عليها من ضرورة وجود إرادة عامة لها." (٤).

١ - عبد العزيز حريش: مفهوم المواطنة وحقوق المواطن: مرجع سابق.

٢ - راجع محمد إبراهيم مبروك: العلمانية العدو الأكبر للإسلام.

٣ - فايد دياب، مرجع سابق: ص ٤٩.

٤ - المرجع السابق: ص ٥٠.

وأؤكد هنا علي تعبير مجتمع مثالي الذي ذكره د. فايد دياب بمعنى أن هذا المنظور الذي قدمه روسو هو منظور مرتبط بمجتمع يجب صناعته ومن ثم فما يقدمه من حديث عن المواطنة يرتبط بأجزاء أخرى لا اكتمال الصورة التي يهدفها، فالمساواة لدى روسو " ترتبط بفكرة إزالة الفوارق الاقتصادية بقدر الإمكان فهو يذهب إلى أنه يجب ألا يكون في المجتمع أي مواطن من الثراء بحيث يستطيع أن يشتري غيره ولا يكون مواطن من الفقر بحيث يضطر إلي بيع نفسه " فإذا ذهبنا إلي العمق أكثر من ذلك لا اكتمال الصورة فيجب أن نذكر أن البحث الأول لروسو الذي ظهر من خلاله في الواقع الثقافي الفرنسي في القرن الثامن عشر هو الإجابة عن السؤال المطروح " هل أدى التقدم العلمي إلي زيادة تعاسة البشر ؟ " وكانت إجابته بنعم. وقد عاش روسو حياة بوهيمية مفضلاً العزوية (مع العلاقات النسائية المتعددة) والطبيعة على حياة المدينة التقليدية، وفضلاً عن أن حديثه عن المواطنة يعني إسقاط المتممين لدين مثل الدين الإسلامي بطبيعة الحال " لأن افتراض وجود مسلم داخل المجتمع الأوروبي كان يعني قتله في ذلك الوقت " فإن روسو لم يكن يؤمن بأي دين على الإطلاق، فلم يكن هو ذاته يؤمن بأي دين وإنما كان يؤمن بإله الطبيعة الماسوني علي أفضل حال ^(١).

إذن علينا أن نصنع هذه المنظومة أولاً لكي يمكننا الحديث عن المواطنة المساوية التي يتحدث عنها روسو أي حياة الطبيعة، البوهيمية، المشاعية، الإحاد. وإن كانت هذه المنظومة قد تم اكتمالها نظرياً لدى الاشتراكيين بعد ذلك ولكنهم لم يستطيعوا أن يقولوا لنا بشكل تفصيلي ما هي الآلية التي يمكن من خلالها تحقيق هذا المجتمع المساواتي ولكن الذي حدث في الواقع العملي هو احتكار السيادة من جانب طبقة مستبدة طاغوتية بصورة يندر تكرارها، وعلى الرغم من أن الثورة الفرنسية كانت مشبعة

١- راجع ما ذكرناه عن روسو في هذه الفقرة المعلومات المستفيضة التي ذكرها عنه ول ديورانت في موسوعته قصة الحضارة خاصة مجلدي «روسو، وروسو والثورة»

تمامًا بأفكار روسو حيث لم ينافسه في ذلك سوي فولتير (رجح ول ديورانت التكافؤ بينهما في قصة الحضارة من حيث التأثير علي الثورة) إلا أن إعلان حقوق الإنسان الذي جاءت به عام ١٧٨٩ م "لم يصور حقوق الإنسان إلا كما تصورته الطبقي الوسطي الفرنسية، والدليل علي ذلك أنه يركز تركيزًا شديدًا علي ثلاث نقاط جوهرية :

- تقديس الملكية الفردية.

- إلغاء الامتيازات الطبيعية الموروثة.

- حق الأمة في الحياة الدستورية والمشاركة في الحكم."

وهذه كانت مطالب الطبقة المتوسطة التي كانت تجد في الارستقراطية حائلًا رهيبًا بينها وبين الاستيلاء علي الحكم وتنمية مصالحها الاقتصادية، وقد كان رويسير من أسبق من لاحظوا هذا الاتجاه في الإعلان فخطب يقول:

" لقد أعطيتكم أوسع مدى ممكن لحق التملك ولم تضيفوا كلمة واحدة للحد من هذا الحق فيما نجم عنه أن إعلائكم لحقوق الإنسان قد يعطي الانطباع بأنه لم يصنع للفقراء وإنما صنع للأغنياء والمضاربين والمتعاملين في البورصة ^(١)."

ويتجاهل المعلقون عادة تغافل الإعلان عن حقوق المرأة " وكان كوندرسيه من قلائل الفلاسفة السياسيين الذين تبنا حق المرأة في المواطنة الكاملة إلا أنه جبن عن طرح ذلك في المعارك السياسية التي خاضها في حين أصدرت أولمب دو غوج "إعلان حقوق المرأة والمواطنة" في ١٧٩١ م الذي يؤكد علي حق المرأة الكامل في المواطنة، دو غوج ستدفع ثمن موافقها أمام المقصلة في ٣ نوفمبر ١٧٩٣ م."

حتى الفيلسوف الكبير عمانويل كانت في ألمانيا فقد " حدد المواطنة بامتلاك الحقوق المدنية التي يضمنها وضع البرجوازية، فقط سيد القرار وغير التابع اقتصاديًا

١- د. لويس عوض، الثورة الفرنسية، الهيئة العامة للكتاب ص ٩٥.

يمكن اعتباره مواطنًا حرًا" (١).

وبالرغم من ذهاب جون ستيوارت مل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى أنه: "كقاعدة عامة يجب أن يترك للأفراد أكبر قدر ممكن من حرية التصرف في كل الحالات التي لا يستطيعون فيها إيداء أحد غير أنفسهم." (٢)

لكن زعيم الليبرالية الأكبر هذا ومؤسسها الحقيقي لم يعط صفة إتخاذ القرارات السياسية الحاسمة بشكل حقيقي إلا للنخب الأرستقراطية المثقفة.

يقول جون ستيوارت مل: "لن تستطيع حكومة ديمقراطية أو حكومة على رأسها عدد عظيم من الأرستقراطية أن ترتفع عن درجة التوسط سواء فيما تقوم به من الأعمال السلبية أو فيما تروجه من الآراء والصفات والحالات إلا بقدر ما تستسلم الأكثرية الحاكمة لإرشاد فرد أو أقلية ممن هم أغزر علمًا وأكبر عقلًا وتتصح بنصائحهم وهذا ما وقع في جميع الأزمات التي بلغت فيها تلك الحكومات أوج العز وذروة السؤدد" (٣).

تقول آن فيرغسون: "الأمر كما أوضحه جون ستيوارت مل من أن كامل الحق في الحرية الإنسانية ليس مطروحًا للذوات الإنسانية في قصورها وعدم نضجها - أو طفولتها" (٤) والغريب في الأمر أن الليبراليين عندنا لا يتقنون عليه ذلك، ولكنهم يطالبون الإسلام أن يحقق لهم تلك المواطنة المساواتية المزعومة. أما ما كان يحدث في الواقع أن دولة ستيوارت مل إنجلترا كانت تسحق في هذا العهد الفيكتوري ملايين المواطنين في كل بقاع الأرض لكي تقيم إمبراطوريتها العظمى فوق ملايين الجماجم الأمر الذي أدخلها مع منافسيها في القرن التالي (العشرين) في حربين عالميتين، ويمكن أن يتخذ وضع أمريكا لمواطنيها ذي الأصل الياباني في معسكرات اعتقال

١- عبد العزيز قريش: مرجع سابق.

٢- عن الحرية: ص ١٢٠.

٣- المرجع السابق: ص ١٢٠.

٤- نقض مركزية المركز: ج ٢ ص ٥٨.

أقرب لحظائر الحيوانات وهي الدولة الأولى في الليبرالية مثلاً للمعنى العملي لمفهوم المواطنة لدى الغرب في تلك المرحلة وما لبث أن انقسم العالم بعد ذلك إلى معسكرين شرقي وغربي وكان انتماء أحد المواطنين في أي منهما ولو أيديولوجياً إلى المعسكر الآخر قريناً بالموت أو الاعتقال.

المتغيرات والتحديات التي يتعرض لها مفهوم المواطنة

وإذا كان مفهوم المواطنة هو مفهوم ملتبس في ذاته متغير الدلالة بحسب الرؤى والإيديولوجيات فإن المتغيرات والتحديات التي طرأت على العالم ما بعد انتهاء الحرب الباردة والدخول في عصر العولمة أدت إلى تعرض المفهوم ليس للالتباس وتعدد الدلالات فقط وإنما للتفكك أيضاً (نظراً لارتباطه بمفهوم الدولة القومية التي تعثر بها عوارض التفكك بفعل العولمة) لما أدى إليه التحول الفلسفي والموضوعي الغربي من الحداثة إلى ما بعد الحداثة من استحداث للعديد من الروابط الإنسانية الجديدة المتشابكة والمتداخلة في آن واحد، فإذا كانت المواطنة علي تعدد دلالاتها تمثل التجسيد السياسي للذات الفلسفية العلمانية المعقلنة لحداثة عصر التنوير الذي جاء كبديل متمرد على المقدس الديني الغيبي فإن هذه الذات تتعرض منذ أواخر القرن التاسع عشر للانقسام والتفكك والتشردم بتأثير فلاسفة غربيين من أمثال نيتشه ووليم جيمس وفلاسفة ما بعد الحداثة لاحقاً وكناتج طبيعي للتطبيق العملي للرؤية الحداثية قبل ذلك، وهو الأمر الذي نحى بها "الذات الإنسانية" إلى المنحى البراجماتي الآلي المتمركز حول الذات أو العبثي المنقطع عن أي إنتماء، وإذا كانت الدولة هي البديل الحداثي لعصر التنوير للجماعة الدينية فإنها تعرضت على التوازي من ذلك لتأثير المؤسسات الاقتصادية والسياسية والشبكات الإعلامية العالمية والجمعيات الأهلية

والأيديولوجية وعمليات الهجرة والتجنس. أي تعرضت لشبكة من التدخلات المعقدة التي تعمل على تفكيكها والحد من سيادتها، وعلى ذلك فإن كل ما سبق (الذات - الدولة - السيادة) وهي المضامين الأساسية لمفهوم المواطنة قد تعرض للكثير من التغيرات والتحويلات.

تعرض الدكتورة هبة رؤوف المتغيرات التي تعرض لها مفهوم المواطنة كالتالي:

"يجد الباحث أن المفهوم قد تحول من قيمة ومثالية ومفهوم له معني إيجابي يعكس تطوراً تاريخياً نحو مزيد من الحقوق والحريات للفرد كما درس " بوكوك " أي مفهوم يعكس تطور الفكر السياسي بالمعني التطوري الصاعد الإيجابي كما تنظر مدرسة الحداثة للتاريخ إلى مفهوم يتعرض للنقد والمراجعة والانتهاام بأنه صار أسطورة فيرى فريق من الكتاب أنه فقد مثاليته التمدنية والسياسية حين غلبت على تصورات الفرد الاعتبار النفعية الاقتصادية مع تحول الليبرالية من نسق فلسفي وفكري سياسي إلي نسق اقتصادي بالأساس تخدمه النظرية السياسية وهكذا تبدو مراجعته لازمة وكشف الجانب الأسطوري فيه ووظيفته مهمة نظرية واجبة لبيان التناقض بين سيادة السوق والمواطنة الديمقراطية"^(١).

لكن هذه المتغيرات لا تقف عند حدود معينة كما تري الدكتورة هبة ولكنها تصل بالمفهوم إلي حد السيولة الأمر الذي ينبغي معه النظر إلي تعريف المواطنة كسعي تأويلي أو تفسيري أو كما تقول الدكتورة هبة: " وإذا كان مفهوم المواطنة يتسم بهذا التنازع بشأنه في الفكر الليبرالي والحداثة بدورها تواجه هذه " السيولة " في خصائصها المتحولة كما وصفها باومان والتي لا تجعل هناك (مرفأ) يستقر عليه الفكر،،، فإن سمات (عدم الاستقرار) أو (عدم الاتفاق) و (عدم اليقين) لمجمل حالة الحداثة وبالتالي حالة

١- المواطنة محاولة لاستكشاف مساحات المعني، ومعني المساحات (موقع د. هبة رؤوف . انترنت).

المواطنة تصبح هي بعينها أساس مشروعية - بل ضرورة - التفسير والتأويل، ونذا يصبح من المهم عند تعريف المواطنة عدم النظر إليها باعتبارها هوية أو مركز قانوني أو انتماء سياسي وحسب، بل بالأساس باعتبار المواطنة (سعي تأويلي وتفسير) " (١).

أما مهدي البرهومي فيذهب إلى أن فكرة المواطنة: "تبنى على الانتماء لحيز جغرافي محدد ترعاه الدولة، ولكن في ظل توجه مستمر للعولمة نحو تدمير المقومات الكبرى التي ارتكزت عليها الدولة الأمة الضامنة للمواطنة وبالتالي فلا مصداقية من وجهة نظرنا لمواطنة تظل تحت رحمة منطق السوق والشركات المتعددة الجنسية كما يقوم مفهوم المواطنة على أساس من الاختلاف في المرجعية والممارسة، بينما تقوم العولمة على توحيد النظرة ومرجعية العمل والتفكير، وبالتالي فعولمة المواطنة هي عولمة لذات النظرة وذات التمثل وفي هذا السياق يمكن اعتبار العولمة تهديدًا وتحديًا حقيقيًا أمام المواطنة خصوصًا في الدول العربية التي تواجه أزمة في العمل الجمعياتي حيث تعتبر الجمعيات المحلية فروغًا للجمعيات والمنظمات الدولية تخضع لسياساتها وتمويلها وفي العمل النقابي حيث تواجه النقابات المحلية مؤسسات اقتصادية عابرة للقارات يصعب الضغط عليها والتفاوض معها، وفي العمل السياسي في ظل عدم استقلالية القرار السياسي السيادي وخضوعه لمؤسسات دولية مثل صندوق النقد الدولي" (٢)، أما السيد ياسين فيري أن: "أغلب الجدل حول الموضوعات المختلفة للمواطنة تدور عادة داخل الحدود القومية لتأكيد الحقوق الأساسية والاجتماعية والاقتصادية للمواطنين غير أن من الملامح البارزة للمناخ الفكري الراهن أن الشعوب بدأت في عقد تحالفات عابرة للقارات من خلال المؤسسات الدولية ومؤسسات المجتمع المدني العالمي لصياغة حقوق جديدة في إطار فضاءات متجاوزة الحدود للدولة" (٣).

١- المرجع السابق.

٢- إشكالية المواطنة بين حدود المفهوم وتحولات الواقع.

٣- السيد ياسين: المواطن والعولمة، ضمن التقرير الاستراتيجي العربي، مركز الدراسات =

موقف تيار الإسلام الليبرالي من المواطنة:

منذ وقت مبكر إلي حد كبير وقد وضع تيار الإسلام الليبرالي (البشري _ هويدي _ العوا _ أبو المجد) الدمغة الإسلامية لا أقول علي المقولات الغربية التي يتضمنها مفهوم المواطنة فقد أشرنا إلي التباس ذلك لدي الغرب نفسه ولكن علي ما يراد للمسلمين أن يعتنقوه من مقولات يتضمنها هذا المفهوم كأكلشية مدبب حاد الحروف يراد فرض مقولاته علي الشعوب، فنيابة عن الجميع يقدم أحمد كمال أبو المجد أوائل التسعينات رؤيته الإسلامية عن موضوع المواطنة في المحاور التالية:

١ _ المساواة التامة بين المسلمين وغيرهم بحيث يتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية السياسية علي قدم المساواة التي يكفلها الدستور وتنظمها القوانين، إن البر بأهل الذمة قد اتخذ في التطبيق التاريخي صوراً ومظاهر أدنى من هذه المساواة الكاملة، علي أن ذلك ليس حكماً إسلامياً ثابتاً واجب المتابعة، إنما هو موقف تاريخي للمسلمين وحكامهم صنعته أو فسرته ظروف وملابسات تاريخية لم تعد أكثرها قائمة وليس جيلنا ملزماً بمتابعتها.

٢ _ إن فكرة أهل الذمة تحتاج إلي إعادة تأمل ومراجعة من جانب الأطراف جميعاً، فالذمة ليست مواطنة من الدرجة الثانية ولا هي مدخل للتمييز بين المواطنين تهدر فيه الحقوق والحريات وإنما هي وصف للأساس التاريخي الذي عومل بمقتضاه أهل الكتاب في مجتمعات المسلمين، وهي أساس معتمد من عهد الله ورسوله، فالذمة هي العهد وهي ملزمة لمن أعطى ذلك العهد، وهي بهذا تمثل الحد الأدنى من ضمانات غير المسلم في مجتمع المسلمين، وهي من ناحية أخرى تعبر عن أساس تاريخي

= الإستراتيجية بالأهرام: ص ١٨.

تغيرت أكثر الظروف المحيطة به وربما صلحت للقيام به نصوص الدستور التي تقرر حرية العقيدة كما تقرر حقوق المواطنين جميعاً مسلمين وغير مسلمين.

٣- إن مبدأ المساواة في الحقوق المدنية والسياسية المادي منها والمعنوي لا ينفي المبدأ المعمول به في الدنيا كلها من أن يكون حق تقرير الأمور للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة، وإن استمداد التشريعات في المجتمع المسلم من الشريعة الإسلامية ليس إلا تطبيقاً عادياً لهذا المبدأ العادل".^(١)

أما الدكتور محمد عمارة صاحب الفكر التوفيقي المتقاطع مع من يسمون بالوسطيين (الإسلاميين الليبراليين) ومع الإخوان بل ومع السلفيين ومع العلمانيين أيضاً فإنه يذهب إلى أن الرؤية الإسلامية "قد بلغت - في حقوق المواطنة - أفاقاً لم تعرفها ديانة من الديانات ولا حضارة من الحضارات قبل الإسلام ودولته التي قامت - بالمدينة المنورة - علي عهد الرسول صلي الله عليه وسلم قبل أربعة عشر قرناً".^(٢)

وهذا الأسلوب الذي يتحدث به الدكتور محمد عمارة عن مدى تعظيم مفهوم المواطنة في الإسلام هو الأسلوب الذي اعتدناه من كل الذين ينحون هذا المنحى في المبالغة الفائقة في الترحيب بالمفاهيم التي تنتجها الحضارة الغربية ويراد تسويقها وترسيخها في المجتمعات الإسلامية فيكفي أن يتم الدفع بهذا المفهوم وترويجه وكيل الشئاء عليه من أجهزة الإعلام والمؤسسات الثقافية والسياسية الغربية حتى يجد هؤلاء أنفسهم في وضع يوجب عليهم إيجاد مسوغ له في الإسلام بل والمبالغة في أن الإسلام قد تولى الاعتناء بهذا المفهوم قبل هؤلاء مخافة اتهام الإسلام بالانتقاص لافتقاده مثل هذه المفاهيم هذا في أحسن الظن، وهي مسألة تعبر عن ضعف التعمق في التطور الفكري والموضوعي للحضارات وخصوصياتها فضلاً عن ضعف الوعي

١- رؤية إسلامية معاصرة: دار الشروق: ص ٥٦ - ٥٧،

٢- حقوق المواطنة في الإسلام: المصريون، ٥ يناير ٢٠٠٩،

الشمولي بالإسلام وضعف التمسك به.

وبالشكل التقليدي لأصحاب هذا الاتجاه سيورد الدكتور عمارة الدلائل التي يرى أنها تخدم ما ذهب إليه فيذكر ما جاء في وثيقة النبي صلى الله عليه وسلم مع اليهود وعهده لنصارى نجران فيتجاوز في دلائلها عن التحالف والأمان والقسط والعدل معهم ليقفز بها إلي كمال حقوق المواطنة وواجباتها والتي لا تعني على المستوي الدعائي سوى المساواة في الحقوق والواجبات وهذا ما لم يقله الإسلام أو غيره ولا يستوي في حياة البشر نظرًا لما بينهم من تمايز وخصوصية وعلي الأسس السابقة فإن الدكتور عمارة ينتهي إلي قوله: "هكذا أقرت الشريعة الإسلامية _ وليست العلمانية _ بكامل حقوق المواطنة وواجباتها منذ اللحظة الأولى لقيام دولة الإسلام."

نفس المنطق يتولاه راشد الغنوشي كعادته وبلغه أكثر صراحة حيث يؤكد الغنوشي "إننا علي تمام الثقة في قدرات الإسلام التنموية علي صعيد تأصيل فكرة المواطنة في ثقافتنا والديمقراطية والمجتمع المدني"،

وفي خطوة تالية يقدم الاعتذارات للتفسيرات الإسلامية المتعارضة مع القيم الغربية فيقول: "إننا لا نجهل أنه بدوافع رد الفعل علي سياسات دولية عدوانية ضد الإسلام وأهله وضد حكومات فرضها الغرب علي أمة الإسلام وبأثر الجهل بالإسلام انبعثت من داخل الإسلام نفسه تيارات مضادة لقيم الإنسانية العليا تسعى إليه إيما إساءة وتقديم وقودًا للنار التي يلهبها أعداؤه حول قيمة لربطها بالإرهاب، وبالعداوة لكل ما ناضلت البشرية من أجله من حريات وحقوق وعدالة وحقوق نساء وفنون جميلة".

والخلاصة التي ينتهي إليها الغنوشي من هذا وغيره هي التأكد من "الجدوى الإجرائية والقيمية لمفهوم المواطنة ولو في الحد الأدنى من معناه وهو الاعتراف _ ولو النظري _ لكل سكان بلد بحقوقهم في امتلاك البلاد بالتساوي ثم إيراد بعض

الوثائق الأساسية التي تم عقدها مع أهل الذمة أو الإشارة إليها للقفز بدلالاتها من البر والقسط معهم إلى الإقرار بالمضامين المراد تسويقها من جانب الغرب لمفهوم المواطننة لتبارك الميديا الموجهة من جهته هذا الاجتهاد العبقرى لهؤلاء المجددين العظام ويتم الإذاعة به في الأفاق.

إن أصحاب هذا المنحى لا يتناولون هذا الموضوع تناولاً جدياً يتناسب مع مدى خطورته التي تعني في النهاية إلغاء قواعد الشريعة وإبدالها بمرجعية بديلة هي مرجعية المواطننة الموهومة النافية للتمييز والتي هي أمر غير محدد على الإطلاق ولا يراد منه سوى إلغاء منظومة المساواة الإسلامية وإنما يكتفون في ذلك بأن يحوموا حول الموضوع بسرد النصوص الإسلامية في العدل والقسط والمساواة والبر والحرية للإيهام بأن دلالات هذه النصوص تعني المساواة في الحقوق والواجبات التي تراد من هذا. وهذا هو أهم نص في هذا الموضوع (وثيقة المدينة) الذي يستدلون به على إقرار الإسلام لهذا المفهوم المزعوم والحث عليه.

" وثيقة المدينة "

كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم:

١_ أنهم أمة واحدة من دون الناس.

٢_ وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا، ولا يحول دونه على مؤمن،

٣_ وأن من تبعنا من يهود، فإن له النصرة والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم؟.

٤_ وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، وللمسلمين دينهم: مواليتهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته.

- ٥- وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- ٦- وأن على اليهود نفقتهم، وأن على المسلمين نفقتهم.
- ٧- وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.
- ٨- وأن ليهود بني التجار مثل ما ليهود بني عوف.
- ٩- وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف.
- ١٠- وأن ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عوف.
- ١١- وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف.
- ١٢- وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف.
- ١٣- وأن جَفْنَة بطن من ثعلبة كأنفسهم.
- ١٤- وأن لبني الشُّطَيْيَةِ مثل ما ليهود بني عوف، وأن البرّ دون الإثم.
- ١٥- وأن موالي ثعلبة كأنفسهم.
- ١٦- وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة.
- ١٧- وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم.
- ١٨- وأنه لم يَأْثَم امرؤ بحليفه.
- ١٩- وأن النصر للمظلوم.
- ٢٠- وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.
- ٢١- وأنه ما كان بين أهل الصحيفة من حدث أو اشتجار يُخاف فسادَه، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله.
- ٢٢- وأنه لا تُجَار قريش ولا من نصرها.
- ٢٣- وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم

أو آثم^(١).

وأول ما يشد الانتباه في هذه الوثيقة هو عدم وجود نص (لهم ما لنا وعليهم ما علينا) الذي أشاعه التلفيقيون في الآفاق حتى كاد يغدو مسلمة من المسلمات. أما ما يذكره النص تحديداً بعيداً عن أسماء القبائل التي يذكرها هو الوحدة بين المؤمنين وهؤلاء القبائل، وعدم مناصرة هذه القبائل لقريش في مقابل مناصرة المؤمنين لهم، وإن لكل أمة دينها دون ظلم أو إثم، وأن كل أمة تتحمل نفقة نفسها في حالة الحرب، وأن البر والنصيحة يجب أن يكونا على الجميع. هذا تحديداً ما جاء في الصحيفة دون غيره بإستثناء شئ واحد هو تحديد المرجعية الحاكمة في حالة الاختلاف وقد تم تحديدها في قولها: (فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسوله). أي إلى الشريعة الإسلامية أي أن المرجعية الحاكمة عند الخلاف هي الشريعة وهذا عكس ما يقوله التلفيقيون تماماً من أن الوثيقة تقر مبادئ فوقية للمواطنة تطابق المبادئ الغربية تعلق الأحكام العامة للشريعة.

وإذا كنا قد ذكرنا ما تضمنته الوثيقة من معاني تحديداً وأوضحنا أن هذه المعاني لا علاقة لها تماماً بما يقولونه عن مبادئ المواطنة المزعومة. فإن ما يقوله التلفيقيون لا يكون مجرد تأويل للنصوص أو إطلاق عام أو تخصيص مقيد وإنما هو افتئات كامل على ما جاء في الوثيقة وعلى ما تقوله الشريعة بوجه عام وتحملها بالمضامين التي يراد تسويقها من جانب الغرب لمفهوم الديمقراطية لتبارك الميديا الموجهة من جهته هذا الاجتهاد العبقرى لهؤلاء المجددين العظام ويتم الإشادة بهم في الآفاق.

١- نقلاً عن د. هبة الزحيلي: المواطنة في الإسلام: نت.

هل تؤدي المتغيرات والتحولت إلى الاستعاضة عن مفهوم المواطنة بمفاهيم جديدة؟.

إن علينا أن نتساءل الآن أين تمضي المتغيرات والتحولت الحاسمة في الواقع السياسي والفكري العالمي بمفهوم المواطنة ؟.

يذهب الكاتب محمد حلمي عبد الوهاب إلني أن المراجعات التي يتعرض لها مفهوم المواطنة " تتم بعيداً عن السياق التقليدي للدولة القومية بمؤسساتها الليبرالية الديمقراطية واستدعاء مفاهيم أخرى لإعادة تعريفها من جديد، أو فهمها في ظل السياق الحالي (سياق المراجعة) وذلك عبر تحليل منظومة المفاهيم المرتبطة بها مثل الهوية والسيادة والمشاركة، والتمثيل النيابي، وعلاقة المساواة بالحرية،، إلخ.

وتتميز هذه المرحلة ببعدين رئيسيين أحدهما داخلي والآخر خارجي، أما الداخلي فيتعلق بازدياد وتيرة التجانس الثقافي بين مواطني المجتمعات الليبرالية الديمقراطية الغربية وأما الخارجي فيتعلق بالاتجاه نحو العولمة السياسية مما يطرح بدوره تساؤلا صعباً حول مدى ولاء وانتماء المواطنين تجاه المؤسسات القومية ومن ثم بدأ الخطاب الليبرالي المعاصر يتحدث عن " المواطنة متعددة الثقافات " (١).

وتثور الدكتور هبه رؤوف علي التبسيط المضلل الذي يطرح به أمثال الليبراليون العرب مفهوم المواطنة فتقول: " لم يعد ما نحن بصددده عند الحديث عن المواطنة هو المفهوم البسيط ولا بقي السؤال هو: مواطنة أم لا مواطنة ؟ علي غرار: نهضة أم تخلف ؟ حضارة أم ضد الحضارة ؟ (أسئلة اللحظة التاريخية الأمريكية الراهنة).

الواقع أكثر تعقيداً من ذلك وهذه التصورات مضللة،، ومضلة " (٢).

١- الهوية والمواطنة في الخطاب الليبرالي المعاصر: الشرق الأوسط، ٣١ يناير ٢٠١٢.

٢- المواطنة: محاولة استكشاف مساحات المعنى: مرجع سابق.

وتتساءل في موضع آخر هذه الأسئلة شديدة العمق التي تؤدي إلى تفكيك المفهوم تمامًا؟.

أي مواطن؟ هذا هو سؤال اللحظة الوجودية الإنسانية الحقيقي: مواطن تنويرية تحترم الفرد وتؤسس مجتمعًا يكتسب وجوده الجمعي من تجاوزه لقوى الطبيعة وتصوره الإنساني للإنسان، أم مواطن رأسمالية مدينية ما بعد حداثة؟.

مواطن قانونية شكلية متساوية ذات بعد واحد أم مواطن مركبة عادلة اجتماعية ديمقراطية ثقافية في ظل مشروع حضاري إنساني؟.

مواطن تتحدث عن الحرية والمساواة والجسد السياسي والعدل والشورى، أم مواطن تتحدث عن اختزال القيم السياسية في حرية الجسد وتفكيك المجتمع لصالح نوع ضد نوع أو ثقافة ضد ثقافة ونفي التجاوز في الإنسان والتاريخ، وإعلاء سياسات اللذة على الجسد السياسي والخير العام والقيمة الإنسانية.

مواطن في أي سياق مكاني؟ مواطن التنوير والليبرالية في المدن الاجتماعية ذات الطابع الثقافي والمسافات الإنسانية، أم مواطن المدن الرأسمالية العالمية السرطانية المعادية للمجتمع والقائمة على "التجمع" الذي يحسب حسابات الاقتصاد وتدويله قبل حسابات الهوية والجماعة والثقافة؟.

ثم أخيرا، مواطن التدافع من أجل الغايات الإنسانية والنفع العام والسعي في دروب التطور الاجتماعي التاريخي، أم مواطن اللحظة المتخيلة في تفاعل الشبكة الاتصالية الفردي التي تعيد تشكيل الوعي بالذات والهويات والأنا والآخر والـ "نحن"، وتعيد تشكيل مفاهيم الزمن والمكان بدون محتوى اجتماعي تفاعلي كما عرفته البشرية، وتعيد تشكيل حدود الخاص والعام وتهدد مفهوم المواطنة في كل تصوراتها السابقة؟

هذه هي الأسئلة وتلك هي مساحات الاجتهاد والجهاد^(١).

وهذه المتغيرات والتحويلات التي تعتري مفهوم المواطنة وأمثال تلك الأسئلة التي تطرحها الدكتور هبة كل هذه الأمور دفعت المفكرين الغربيين للبحث عن أشكال جديدة للمواطنة تتخطى المفاهيم التقليدية التي تعتمد علي صيغة الدولة القومية مثل ذلك ما يستعرضه جون يوري في التالي:

- المواطنة الثقافية: وتضم حق المجموعات الاجتماعية القائمة علي أسس العرق – النوع – السن – في المشاركة الثقافية الكاملة في مجتمعاتهم،
- مواطنة الأقلية: وتشمل حقوق الانضمام إلي مجتمع آخر ومن ثم البقاء داخل هذا المجتمع والتمتع بالحقوق وأداء الواجبات،
- مواطنة بيئية ايكولوجية: تتضمن حقوق وواجبات المواطن تجاه الأرض،
- مواطنة عالمية: كوسموبوليتانية وتتعلق بكيف يمكن للشعب أن يطور اتجاهها نحو باقي المواطنين والمجتمعات والثقافات عبر العالم،
- مواطنة استهلاكية: وتعني حق الشعب في التزود بالسلع والخدمات والأخبار الملائمة من قبل القطاعين الخاص والعام،
- مواطنة (سياحية): تهم حقوق ومسئوليات الزوار لأماكن وثقافات أجنبي وقد ألف جون يوري نوعاً آخر من المواطنة سماه مواطنة التدفق (Citizenship of Flow) مصلاً حقوقها وواجباتها^(٢).

ويعرض الكاتب عبد الله السيد ولد أباه تصورين آخرين لدي المفكرين الغربيين في نفس اتجاه انتهاء الدولة القومية هما:

١ – المواطنة بين مثاليات الجماعة وأساطير الفردانية. صحيفة الوسط البحرانية:

www.alwastnews.com

٢ – د. فايد دياب. المواطنة والعولمة. مرجع سابق: ص ٢٨٨.

— اتجاه يحتفي باختفاء الدولة القومية من منطلق راديكالي غير ليبرالي، معتبراً أنها شكلت مرحلة تاريخية انتهت، وكانت عائقاً أمام الديمقراطية الحقبة بما تقوم عليه من فكرة السيادة التي تفضي ضرورة إلى التسلبط والهيمنة ونفي الاختلاف باسم المبدأ التعاقدي الوهمي الذي يقنّع الطابع الصراعى الحتمى للشأن السياسى، وباختفاء الدولة القومية يتشكل نظام الإمبراطورية الذى هو فضاء مفتوح لا قلب له ولا مركز، ولا سبيل للتحكم فيه، مما يزيد من إمكانات تحرر الإنسان، وقد عبر المفكران الإيطالى تونى نغرى والأمريكى مايكل هارت عن هذا التصور فى كتابيهما الهامين المشتركين (الإمبراطورية) و(الجمهور) اللذين صدرا عن خلفية ماركسية جديدة،

— الاتجاه الذى يتبناه هابرماس، من منطلق الوفاء لليبرالية الأنوارية الحديثة وإن كان من منطلقات جديدة، فبالنسبة له ليس ثمة علاقة ضرورية بين الوعى القومى والمسلك الديمقراطى فى الحكم حتى لو كان من الصحيح تاريخياً أن العامل القومى شكل قوة دفع ممهدة للنظام التعاقدى الديمقراطى.

بيد أن المعيار الأساس للديمقراطية ليس هو انغراسها فى هوية قومية، وإنما انبثاؤها على أساس التعاقد الحر بين أفراد ينظمون حياتهم الجماعية على قواعد تنظيمية إجرائية تضمن العدل فيما بينهم، وإذا كان هذا النموذج قد ارتبط تاريخياً بشكل الدولة القومية، فإنه اليوم يسير فى اتجاه مبدأ (المواطنة الدستورية) التى تنسجم مع فكرة الشراكة الكونية العابرة للحدود السياسية الوطنية، سواء عبر الفضاءات الإقليمية المندمجة (كالاتحاد الأوروبى) أو المجالات التكاملية الدولية التى يجب أن تحول إلى سياقات تضبطها قواعد وأخلاقيات الضيافة الإنسانية المفتوحة"^(١).

والخلاصة التي يجب إقرارها من كل ما سبق تتحدد في أمرين:
الأمر الأول هو أن مفهوم المواطنة بمعنى المساواة المتماثلة دون تمييز أمر لم يقل
به أحد من المفكرين، ولم يطبق في أي مكان في تاريخ العالم.
الأمر الثاني هو أنه على الرغم من الدلالات المختلفة لمفهوم المواطنة فإن المفهوم
نفسه يتعرض للكثير من التغيرات والتحويلات العالمية التي قد تؤدي إلى الاستعاضة
عنه بمفاهيم جديدة.

المساواة الليبرالية

**بين التعددية والتعميمية
والخصوصيات النسوية**

المساواة الليبرالية

بين التعددية والتعميمية والخصوصيات النسوية

المساواة التعددية

يذهب كيمليكما إلى أنه على المنظمات الدولية مسئولية كل من حماية الأقليات الضعيفة من المظالم الفادحة، وتمكين الدول من الوفاء بالتزاماتها تجاه العدالة، والتخلي عن هذه المهمة سوف يكون خيانة للأفكار الأساسية للمجتمع الدولي.

وعلى أي حال فإن التراجع التام عن حقوق الأقليات ليس خيارًا واقعيًا فالالتزام بالتعددية الثقافية، وحقوق الأقليات، على الرغم من أنه حديث نسبيًا، فإنه الآن مؤسس بعمق داخل المجتمع الدولي، فهناك العديد من جماعات العمل، واللجان الاستشارية، والخبراء المستقلين، والهيئات الرقابية التي تعمل على مستويات متعددة من المجتمع الدولي (إقليميًا وعالميًا)، وبمجالات فعالة مختلفة (على سبيل المثال السلام والأمن، وحقوق الإنسان والتنمية والبيئة)، حتى إذا قررت الجمعية العامة للأمم المتحدة إنكار إعلانها العام ١٩٩٢ حول حقوق الأشخاص الذين ينتمون إلى أقليات قومية أو عرقية، دينية أو لغوية—وهو في ذاته افتراض غير واقعي—فلن يكون لذلك أي تأثير في الطرق التي تغلغلت فيها حقوق الأقليات إلى عمليات برنامج الأمم المتحدة للإنماء، أو منظمة العمل الدولية، أو البنك الدولي، أو اليونسكو مثلاً، وذلك عبر تطور السياسات الداعمة للدول حول العالم، إن حقوق الأقليات هنا لتبقى بشكل أو بآخر.

ولذلك، فإن البديل هو إعادة التفكير في مشروع تدويل حقوق الأقليات لوضعه على أساس أكثر ثباتًا، مفاهيميًا وسياسيًا، ونحن نحتاج إلى أن نوضح أن هناك مجموعة

من الأهداف والمثل المدركة هنا، وأن هناك وسائل عملية لتحقيقها.

وأنا اعتقد أن أكثر الأسس قبولاً لإتقان مشروع متماسك لحقوق الأقليات الدولية يكمن في تصور التعددية الثقافية الليبرالية تعمل بالفعل كمؤثر قوي في أنشطة المنظمات الدولية في مجال العلاقات بين الدولة والأقلية، وينعكس ذلك في المصطلحات والخطاب المستخدم، في الأمثلة التي اختيرت كأفضل الممارسات، وفي الهدف من صياغة مقاييس ومعايير لحقوق الأقليات، وفي الطريقة التي تتم بواسطتها رؤية حقوق الأقلية هذه على أنها نابعة من ومغروسة في شبكة عمل أكبر لحقوق الإنسان والمؤسسة الديمقراطية، كل ذلك يحمل الطابع الجلي للتعددية الثقافية الليبرالية، ولم يكن ليظهر في غيابها^(١).

ويقول في موضع آخر: "يذهب تيد غر (Ted Gurr) في دراسته المتميزة (أقليات في خطر) إلى أننا نحتاج إلى فئات جديدة لتصنيف الأقليات في دول ما بعد الاستعمار (تيد غر ١٩٩٣)، فهو، على سبيل المثال، يستخدم فئة (المناضلين الطائفيين) لحصر نوع واسع الانتشار من التنوع في دول ما بعد الاستعمار لا يوجد بصفة عامة في الديمقراطيات الغربية، والمناضلون الطائفيون يشبهون الجماعات العرقية القومية في الغرب من حيث أنهم أقليات فرعية قوية لديها القدرة على تحدي سلطة الدولة، لكنها تختلف في علاقتها التاريخية مع الدولة، وفي طموحاتها الحالية، وعلى عكس الجماعات العرقية القومية الفرعية (أو السكان الأصليين) في الغرب، فإنهم (أي المناضلين) ليسوا هم الخاسرين في عملية تكوين الدولة ورسم الحدود، على العكس، فكثيراً ما مارسوا دوراً مهماً في القتال من أجل الاستقلال، وربما يرون أنفسهم شعباً من الشعوب المؤسسة للدولة، لذلك فإنهم لا يرون أنفسهم مشاركين بشكل لا إرادي في دولة الآخرين ولا يسعون إلى الهروب من سلطة الدولة، بل يخشون بالأحرى

١- أوديسا التعددية الثقافية: ج ٢ ص ١٥٧-١٥٨ عالم المعرفة.

أنهم ربما يخسرون في العمليات اليومية للحصول على الرزق وتنمية الموارد، ووفقاً لغمر، فإن قاعدة بيانات MAR تسمح لنا بتحديد نموذج متوقع من الظلم والتحول السياسي المصاحب لتلك الجماعات، وكذلك نطاق الاستجابات السياسية المناسبة، التي تختلف عن تلك المصاحبة للسكان الأصليين، الأقليات القومية وجماعات المهاجرين، إذا كان الأمر كذلك، فإنه يقترح أن المناضلين الطائفيين ربما يمثلون فئة مناسبة لبناء مقاييس موجهة جديدة، وعلى وجه التحديد في أفريقيا وآسيا^(١).

ولكن ذلك ليس المثال الوحيد ولكن هناك كما يقول كيمليكما: "أمثلة كثيرة يمكن أن نقدمها عن جماعات في مناطق أخرى من العالم، لا تناسب النماذج الغربية القائمة أو الفئات القانونية الدولية الموجودة، وهذا المثال يوحي أيضاً بأن أنواع الفئات التي نحتاج إليها من المحتمل أن تكون إقليمية بدلاً من أن تكون عالمية من حيث مداها، لكي تعكس الاختلاف الملحوظ بين المناطق في التاريخ والملاحم، ليس فقط من حيث أقلياتها، لكن أيضاً من حيث بنية الدولة، والواقع، حتى عندما نستخدم الفئة القانونية نفسها، كما هي الحال عندما نعرف قبائل التلال في جنوب آسيا، أو جماعات البدو في أفريقيا على أنهم من السكان الأصليين، لا يزال من المفيد أن نقوم بتمييزات إقليمية، إن العلاقة التاريخية بين السكان الأصليين ودول العالم الجديد الاستعمارية تختلف عن العلاقات بين قبائل الجبال وشعوب البدو في دول ما بعد الاستعمار في أفريقيا وآسيا، وربما يستدعي هذا اختلافات إقليمية في حقوقها وعلاجها وفقاً للقانون الدولي (وهذا بدوره يطرح سؤالاً حول ما إذا كانت مهمة تشكيل تلك الفئات الخاصة بمنطقة ما من الأفضل أن تترك للمنظمات الإقليمية بدلاً من المنظمات العالمية مثل الأمم المتحدة).

وباختصار، لدينا العديد من المشكلات بغير حل بشأن فئات حقوق الأقليات،

١- المرجع السابق: ج ٢ ص ١٥٩.

تحديدًا حول دور المقاييس الموجهة، إن الاستخدام الحالي للفئات الموجهة في القانون الدولي متعلق بحالة معينة وغير مستقرة ونحن نحتاج إلى التفكير في البدائل، ولقد سبق أن اقترحت أن نأخذ بمنظور محتمل، بناء على قراءتي لمنطق التعددية الثقافية الليبرالية، وعلى هذا النموذج فإن الحقوق المستهدفة يمكن أن تنصورها كوسائل لتحديد ومعالجة التهديدات المألوفة للظلم، وبالتالي يتم تعريفها لتتبع النماذج المتوقعة للعلاقات بين الدولة والأقليات، ومقارنة بالوضع القائم فإن مثل هذا النموذج سوف يستخدم الحقوق الموجهة استخدامًا عظيمًا جدًا وسوف يكون أكثر تعاطفًا تجاه الفئات الخاصة بمنطقة معينة منها تجاه التصنيفات العالمية.

وسواء أكان هناك أي خيار واقعي لتبني ذلك النظام ذي الخصوصية الإقليمية لحقوق متعددة التوجه أم لا، فذلك أمر غير واضح لأسباب سوف أناقشها فيما بعد، لكن دعنا الآن نفترض أننا نستطيع أن نصل إلى تفسير ملزم للفئات المناسبة لحقوق الأقليات، بناء على نماذج متوقعة وتهديدات مألوفة للظلم، سوف يقودنا ذلك في الحال إلى المشكلة الكبرى الثانية التي سوف أطلق عليها مشكلة (الظروف)، ببساطة، فإن العوامل الاجتماعية والسياسية التي مكنت من التبنى (غير المتساوي) للتعددية الثقافية الليبرالية في الغرب كتمويض لمظالم جماعة الأقلية ليست موجودة في كثير من دول العالم، حتى إذا ما تعرفنا على فئات ملائمة، فسوف يكون من غير المعقول أن نتوقع تبني نماذج التعددية الثقافية الليبرالية في السياقات التي يكون لدى الدول فيها خوف معقول من أن تؤدي إلى عدم الاستقرار، كما رأينا، فإن النماذج التي خدمت هدف المواطنة في الغرب ربما تتج ببساطة تعسفًا وعداوة في ظل ظروف المؤسسات الضعيفة وعدم الإيمان الجغرافي السياسي.

وبين ثم فمن المهم التفرقة بين ما يمكن إجراؤه على المدى القصير وما هو مرغوب

فيه على المدى الطويل، ولسوء الطالع لم تتمكن أي من الاستراتيجيات الحالية التي جرى تبنيها من قبل المنظمات الدولية لتدعيم التعددية الثقافية الليبرالية من النجاح في الجمع بين الواقعية حول القيود القصيرة المدى مع الصورة المتماسكة لأهدافنا الطويلة المدى، وعلى سبيل المثال، فإن استراتيجية نشر أفضل الممارسات الغربية كثيرًا ما تتجاهل القيود على القدرة التنفيذية قصيرة المدى، في حين أن المقاييس الأوروبية القانونية التي صيغت للأقليات القومية تذهب بعيدًا في اتجاه مخالف، يسمح للاهتمامات الأمنية قصيرة المدى بأن تتغلب على أي اهتمام بالتعددية الثقافية الليبرالية^(١).

ثم يتسأل كيمليكما: "هل هناك بديل فعال؟ من منظور التعددية الثقافية الليبرالية، سوف يكون الهدف هو ابتكار نوع ما من الاستراتيجية المتتالية التي تميز المتطلبات قصيرة المدى والمتطلبات بعيدة المدى، وربما نستطيع، على سبيل المثال، أن نعتمد على أفكار (التنفيذ المتقدم) الذي ظهر في المجال الأوسع لحقوق الإنسان، لقد اعترف منذ وقت طويل بأن بعض الحقوق الاجتماعية المدرجة في الميثاق الدولي لحقوق الاقتصاد والاجتماعية والثقافية لا يمكن أن تنفذ في الحال في بعض الدول الأكثر فقرًا (مثل الحصول على تعليم جامعي مجاني) إذن، فمن الطبيعي أن نفرق بين تلك الحقوق الاجتماعية التي يجب تطبيقها فورًا بشكل عالمي وتلك التي نسعى إلى تحقيقها مع مرور الوقت بتوافر الظروف التي تسهل تحقيقها، وعلى الرغم من أن الدول في البلاد الفقيرة لا يتوقع منها أن تحقق أعلى المعايير فورًا، فإنه يتوقع منها أن توضح ما الذي توضح ما الذي تفعله لتوفير الظروف التي تمكن هذه المعايير من التحقق بشكل متقدم.

ويمكننا بالمثل أن نتخيل نظرية التنفيذ المتقدم للتعددية الثقافية الليبرالية، بمساهمة بنود مختلفة لحقوق الأقليات في أثناء تأسيس الشروط الكامنة، في حين

١- المرجع السابق: ج ٢ ص ١٦٠.

أن الدول التي تمر بمرحلة الانتقال الديمقراطي أو تلك الموجودة في المناطق الغير المستقرة لا يتوقع منها أن تحقق أعلى معايير التعددية الثقافية الليبرالية، لكن سوف يتوقع منها أن توضح ما الذي تفعله لتمكين هذه المعايير من التحقق بشكل متقدم على المدى الطويل^(١).

المساواة التعميمية:

في البدء يذهب بريان بارى إلى أنه "يبدو أن ثقة الغرب ثقل تدريجيًا بالأفكار الأخلاقية التي تتسم بالعمومية، والتي تضيفي وحدها المعنى على الجهود المبذولة لتطبيق حقوق الإنسان ومعاقبة متهميها ومن الأمثلة على ذلك سلسلة المحاضرات السنوية التي تعقد في جامعة أكسفورد وبرعاية منظمة العفو الدولية، التي تنشر أيضا تلك المحاضرات حول حقوق الإنسان فإن ما يلفت النظر هو أن عددًا قليلًا جدا من الفلاسفة البارزين الذين ألقوا تلك المحاضرات تحدثوا بصراحة عن إمكانية تطبيق هذه الحقوق عالميًا"^(٢).

وما يقوم به بريان بارى هنا هو نقد الأفكار المناهضة للعمومية وشغله الشاغل هو الآراء التي تؤيد تسييس هويات الجماعات والتي تدعي إن الهوية الجماعية تستند إلى أساس ثقافي، وهو يجعل ويل كيمليكما هدفه الأساسي على مدار صفحات الكتاب فيذكر بداية إن ويل كيمليكما (قد أشار أخيرا إلى وجود تقارب محتمل في الأدبيات الحديثة حول الأفكار الخاصة بالتعددية الثقافية الليبرالية ويقول كيمليكما: "إنه يمكن القول إن هذه الرؤية التي يدعو إليها" النزعة الثقافية الليبرالية": "وقد أصبحت هي وجهة النظر السائدة في الأدبيات الحالية، وأن معظم النقاشات تدار في المقام الأول حول تطوير

١- المرجع السابق: ج ٢ ص ١٦١.

٢- الثقافة والمساواة: ج ١ ص ١٩. عالم المعرفة.

وتهذيب موقف النزعة الثقافية الليبرالية وليس حول مسألة قبولها من عدمه" (١).

ويرفض بارى ما ذهب إليه كيمليكا على الرغم من إقراره بصحة ما ذكره ولكنه يعلل ذلك بأن "الذين يتناولون هذا الموضوع فعلاً بالكتابة يقومون بذلك في معظم الأحيان انطلاقاً من وجهة نظر تؤمن بالتعددية الثقافية ولكن بيت القصيد هنا هو إن الذين لا يؤمنون بوجهة النظر تلك عادة لا يكتبون عنها على الإطلاق وإنما يتناولون قضايا أخرى يعدونها أكثر أهمية" (٢).

وقد يكون بارى محقاً فيما ذهب إليه ولكنه يظل ضرباً من الظن الشخصي لا يعول عليه موضوعياً وبعد أن يذكر بارى "أن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية قد أعادت تعريف نفسها في الفترة نفسها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أنها تعارض الليبرالية عن وعى وإدراك" (٣).

ويذهب بارى إلى أن حقوق المواطنين العامة المدنية والسياسية التي تصورتها الثورتان الفرنسية والأمريكية (وإن لم يكن هناك أدنى مثال عملي على تلك الحقوق) كانت غير كافية بكل تأكيد ولا بد من استكمالها بحقوق اقتصادية واجتماعية عمومية" ويذكر بارى أن المقترح الليبرالي بإبعاد الدين إلى المجال الخاص "أحد الاتهامات الشائعة له هو أنه يفترض عدم أهمية الدين في حياة الناس، ولكن هذا الاعتراض بهذا الشكل هو اعتراض مضلل ويمكن الرد عليه بأن الليبراليين يؤكدون أهمية تحييد الدين باعتباره قوة سياسية لأنهم يدركون على وجه الخصوص أهمية الدور الذي يؤديه الدين في حياة الناس بيد أن هناك صيغة أدق لهذا الاعتراض، أرى أنه لا بد من قبولها على أنها صحيحة في حد ذاتها وهي تذهب إلى أن الحل الذي يقدمه الليبراليون للصراع

١- المرجع السابق: ج ٢ ص ١٩-٢٠.

٢- نقد مساواتي للتعددية الثقافية ج ١ ص ١٩ طبعة عالم المعرفة الكويت

٣- المرجع السابق: نفس الصفحة

الديني والمتمثل في إبعاد الدين إلى المجال الخاص يفشل في التوفيق بين كل الذين تشتمل معتقداتهم على فكرة أن الدين يجب أن يتخذ صورة عامة " (١).

ويذكر باري، وهو ما يفسر رواج الليبرالية في الغرب، أن المسيحية "تتسم في جوهرها بميل معين نحو خصخصة الدين ويعود الفضل في ذلك إلى تعاليمها الروحية" (٢).

ثم يقرر بكل حسم ما يؤكد عليه دائماً ويكابر العلمانيون عندنا في إنكاره دائماً وهو أن "الإسلام له وضع مختلف" (٣).

وبعد أن يناقش الموضوع ببعض التفصيلات يتساءل باري: "ولكن ما الذي يعنيه ذلك كله؟" ثم يجيب عن ذلك بقوله: "أن الدرس الذي يستخلصه أنصار التعددية الثقافية عادة هو أن "الليبرالية لا يسعها وينبغي لها ألا تدعي الحياد الثقافي التام" (٤).

ولكنه يعترض على هذه الإجابة التي نقلها عن تشارلز تايلور ثم يقدم إجابته هو نفسه فيقول: "أن تلك هي الطريقة الوحيدة إلى يمكن من خلالها منح الديانات معاملة متساوية والمساواة في المعاملة تعني العدالة في هذا السياق" (٥).

وفي سياق تناوله للموقف الليبرالي من التعامل مع الدين يتعرض لقضية سلمان رشدي فيذكر "أن المساهمات التي تقدم بها (غيره) من فلاسفة السياسة في المناقشة الخاصة بمسألة رشدي كانت لا تتفق بصفة عامة مع الشروط التي دار وفقاً لها الجدل العام "فقد تساءلوا عما إذا كانت مطالبة المسلمين بتقييد حرية التعبير لها ما يبررها أم لا: بينما كان المسلمون يريدون معرفة إذا كان الحق في تناول المعتقدات من وجهة نظر نقدية يتضمن الحق في السخرية من هذه المعتقدات والاستهزاء بها وهجائها أم

١- المرجع السابق: ج ١ ص ٣١

٢- المرجع السابق: ج ١ ص ٥٢

٣- المرجع السابق: ج ١ ص ٥٣

٤- المرجع السابق: ج ١ ص ٥٤

٥- المرجع السابق: ج ١ ص ٥٥

لا ولماذا" ثمة إجابتان عن هذا السؤال، والإجابة الواضحة هي أن الحق في السخرية والاستهزاء والهجاء لا ينفصل عن الحق في التعبير عن حرية التعبير، وبالتالي فإن السعي إلى حظر كتاب آيات شيطانية بدعوة أنه يسخر من الإسلام ويستهزئ به ويهجوّه كان يستدعي وضع قيد على حرية التعبير، وكان فلاسفة السياسة يؤدون عملهم فقط بتعاملهم مع الأمر على هذا الأساس^(١).

ومن الواضح مدى تطرف باريان باري في تعامله مع خصوصية الأديان الأمر الذي يؤدي به في ليبرالية فجأة إلى القول بأنه من "سوء الطالع انه لم يحزن الأوان بعد لوجود مثل لقوله في الإسلام"^(٢). وذلك إشارة منه إلى فولتير ومساخره من المسيحية.

وابشره أن ذلك يصعب جدًا أن يحدث لأمر بسيط للغاية هو أن الإسلام ليس المسيحية وأن أفضلية الآداب الإسلامية على الآداب المسيحية الغربية لا تستدعي مثل ذلك وهو أمر شهد به أقطاب الليبرالية أنفسهم مثل جان جاك روسو في كتابه العقد الاجتماعي، وجون ستيوارت مل في كتابه (عن الحرية).

ولكن الحق يقال فإن تطرف ليبرالية الرجل لا تقف عند حدود الإسلام فقط بل يتدخل في أشد خصوصيات الكنيسة إلى الدرجة التي تلغيها حيث يقول باري:

إن الكنائس عادة ما توفر عنصرًا مهمًا في هويات أعضائها بطريقة لا توفرها النوادي عادة بيد أن المتدينين قد أخطأوا في اعتبارهم هذه الأمور أسبابًا لمنح الكنائس أقصى قدر من الحرية لإدارة شؤونها الخاصة من دون تدخل، إذ ينبغي وفقًا لهم - تفسير الدولة على أنها "مجتمع يتألف من مجتمعات" وهم يستتجون من هذا أن الدولة "يجب أن تتقاسم السيادة مع جميع مصادر القانون ذاتية الحكم التي بداخلها" وبالتالي "يتعين علينا أن نعترف (بالتجمعات الدينية) كمجتمعات مستقلة، وأن نكون على

١- المرجع السابق: ج ١ ص ٦١

٢- المرجع السابق: ج ١ ص ٦١

استعداد لأن نعهد إليها برعاية الناس "غير أنه بناء على المقدمات التي يتم تبنيها هنا، فإن أي ممارسة للسلطة السياسية يجب أن تكون في إطار القيود الليبرالية، وبناء على ذلك، فإنه إذا كان من الملائم اعتبار التجمعات الدينية ذات سيادة، فإنه يتبع ذلك أنها تفتقد الحق في التصرف بطرق مخالفة للتعاليم الليبرالية.

وفي الممارسة العملية نجد أن كل دولة ليبرالية تسمح بوجود مجموعة متنوعة من الهيئات الدينية (المسيحية وغيرها) التي من شأنها إذا كانت تمارس سلطة سياسية، أن تنتهك بصورة شاملة المبادئ الليبرالية الأساسية الخاصة بالحرية الفردية والمساواة في المعاملة، والقليل فقط من تلك الهيئات هي التي يكون لديها نظام داخلي لصنع القرار من شأنه أن يستوفي معايير تكوين هيئة تسيطر على سلطة من سلطات الدولة؛ فتلك الهيئات تتخذ في كثير من الأحيان تنظيمًا هرميًا يتخذ القرارات الأساسية فيه قادة ليسوا مسئولين إمام الجماعة، كما أن بعض الكنائس تتجراً فتصدر تعليمات للمؤمنين حول الكتب التي يجب ألا يقرأوها، والأفلام التي يجب ألا يشاهدوها، وهذا النوع من الرقابة من شأنه أن ينتهك بوضوح مبادئ الليبرالية إذا كانت الدولة تمارسها، فالكنائس التي تحتفظ بوظائف الكهنوت للرجال ترفض المساواة بين الجنسين "وسوف أتساءل في موضع لاحق من الفصل عما إذا كان ينبغي للدولة الليبرالية أن تمنح الكنائس استثناء من القوانين المناهضة للتمييز لكي تسمح لها لممارسة هذا الشكل من أشكال التمييز أم لا" (١).

وهذه الصورة أشد وطأة بالنسبة لتدخل الليبرالية في أشد أمور الكنيسة حساسية وفي الغالب فإن المسيحيين عندنا يعلمون هذا ومع ذلك يتحالفون مع الليبراليين ضد المسلمين ويقول باري: "ولنأخذ على سبيل المثال موقف امرأة تريد ترسيمها بوظيفة قس في كنيسة مسيحية، فإن هذه المرأة يمكنها أن تفعل ذلك إذا اتبعت الإجراءات

١- المرجع السابق: ج ٢ ص ٩-١٠.

التي تجعلها مؤهلة لذلك المنصب وذلك من خلال الانضمام إلى كنيسة تسمح بالفعل بتولي النساء وظيفة القس، هذه المرأة لن تطلب من المحكمة أن تتدخل لمصلحتها إلا إذا لم تكن على الاستعداد لذلك وإنما تصر على تولي منصب القسيس في كنيسة لا تسمح قوانينها الرسمية للمرأة بتولي ذلك المنصب، غير أن ذلك يضعها في موقف متناقض فهي تدعي على سبيل المثال أنها تتبع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية وهو ما يستلزم قبولها بسلطة البابا، وهي في ذات الوقت تطلب من المحكمة إلغاء قرار البابا المتعلق بالقساوسة من النساء.

وسوف يكون من المنطقي تمامًا بالنسبة إلى أي امرأة تطمح إلى تولي وظيفة القس أن ترغب في أن يغير البابا رأيه (وهو ما يرغب فيه العديد من الروم الكاثوليك) ومن الممكن أيضًا إن يظل المرء على العقيدة الرومانية الكاثوليكية ويأمل في الوقت ذاته أن تستخدم منظمة اتخاذ القرارات الحالية في تغيير النظام بحيث يصبح أقل استبدادًا، أما الرغبة في تغيير الظروف أو منظومة اتخاذ القرار من خلال السلطة العلمانية فهي لا تعنى سوى ما قام به هنري الثامن منذ عدة قرون وهو إحلال السلطة العلمانية محل السلطة الدينية".

والمشكلة هنا ليست في كون هذه المرأة متناقضة أم غير متناقضة ولكن في كون هذه المحكمة الليبرالية تعطيها مثل هذا الحق وموافقته هو على ذلك.

وفى موضوع آخر يقول بريان باري: "لقد كانت جوهرية تاج التعددية الثقافية في أمريكا هي التعليم ثنائي الثقافة ثنائي اللغة، وهذا هو الآخر أميل إلى أن يكون نتاجًا للتعاون بين جماعات الصفوة الداعية إليها والقضاة وموظفي دواوين التعليم وليس نتيجة لدعم شعبي واسع النطاق، ولقد ذكرت في الفصل السادس أن المحاكم في ولاية نيويورك قد فرضت التعليم الإلزامي بلغتين بناء على طلب من إحدى جماعات الضغط

المتنمية إلى بورتوريكو، ويمكنني أن أضيف أنه نظرًا إلى أن أنشطة هذه الجماعات كانت تمويلها مؤسستا فورد وروكفلر فإنها لم تكن بحاجة إلى وجود قاعدة عريضة من التأييد بين سكان بورتوريكو وإذا عدنا بالذاكرة إلى الأيام الأولى لاهتمام الحكومة الاتحادية بالتعليم ثنائي الثقافة / ثنائي اللغة نكتشف أن موظفي الإدارات الحكومية والقضاة كانوا يمارسون السياسة فيما بينهم، وفي سياق ذلك توصلوا شيء كان أبعد ما يكون عن نوع البرنامج الذي دعا إليه التشريع الذي صدر بهذا الشأن، وقد صدر "قانون التعليم ثنائي اللغة ثنائي الثقافة" في يناير من العام ١٩٦٨ تحت مسمى الباب السابع من قانون التعليم الابتدائي والثانوي باعتباره نظامًا استكشافيًا بسيطًا يستهدف التلاميذ "الذين يتحدثون قليلاً من اللغة الانجليزية" والذين كانوا يتأخرون دراسياً بشدة أو ينقطعون عن المدارس تماماً"، وكان الأساس المنطقي الصحيح هو استخدام الأموال لتجريب طرق بديلة لمساعدة هؤلاء الأطفال على تعلم اللغة الانجليزية حتى يتمكنوا من الانضمام إلى صلب الفصول التي تدرس باللغة الانجليزية وكان التعليم الانتقالي بلغتهم الأم واحداً من الأساليب التي كان من المقرر التحقق من فعاليتها، ولكنه ظل أسلوباً واحداً فقط.

يبدو أن ما حدث فعلاً هو أن تنفيذ برنامج الباب السابع (من قانون التعليم الابتدائي والثانوي) والذي اتسع نطاقه بسرعة قد جاء مخالفاً تماماً للأساس المنطقي الذي وافق عليه الكونغرس، لدرجة أن إحدى الدراسات التي أجراها مكتب المحاسبة في الكونغرس في العام ١٩٧٤ وجدت أن ٨٧ في المائة من البرامج التي كانت تمويلها إطار الباب السابع كانت مخصصة للحفاظ على لغات الأقليات التي لم تكن مضممة لتمكين الطلاب من الانتقال إلى بيئة تدرس بالانجليزية لاستكمال تعليمهم؛

وحتى لو كان الطلاب في برنامج التعليم الثنائي لا يتعلمون اللغة الانجليزية بما

هو فيه الكفاية ليكونوا قادرين على الدراسة في الصفوف التي تدرس باللغة الانجليزية فقد جاء في دراسة أخرى أن ٨٦ في المائة من مديري مشروع الباب السابع الذين استطلعت آرائهم قالوا أنهم يتهجون سياسة إبقاء الطلاب في الصفوف " التي تدرس باللغة الاسبانية " بعد أن أصبحوا قادرين على التعلم باللغة الانجليزية، بل والأهم من ذلك هو ما وجدته الدراسة التي أجراها مكتب محاسبة في الكونغرس من أن العديد من برامج الباب السابع كانت تتكون _ إلى حد كبير _ من طلاب من أصل أسباني يتحدثون الإنجليزية" (١).

وتأتى خلاصة أفكار بارى حيث يقول:

"محصلة هذه المناقشة هي أنه من الخطأ اعتبار أن طائفة "شهود يهوه" أو العلماء المسيحيين أو اليهود والمسلمين، أو أولياء الأمور المنخرطين في النظام التعليمي للدولة لهم مصالح خاصة تلزم حمايتها حماية دستورية ضد ظلم الأغلبية بل أن ما ينبغي علينا بدلاً من ذلك هو أن ننظر إلى القرارات الجماعية بشأن معاملة الأطفال والحيوانات باعتبارها قرارات يحق لجميع المواطنين المشاركة في اتخاذها، ويجب أن تتوافر لأولئك الذين يرغبون _ على أساس المعتقدات الدينية أو المعايير الثقافية للأقليات _ في الانخراط في ممارسات من شأنها أن تكون غير قانونية في حالة عدم وجود استثناء خاص بها والحرية في المشاركة في المناقشات العامة وبذل قصارى جهدهم لإقناع أكبر عدد ممكن من أقرانهم المواطنين بموضوع قضيتهم، فليس هناك سبب كما تشير يونغ، لأن نتوقع منهم " أن يتجاوزوا اهتماماتهم واحتياجاتهم ومصالحهم الخاصة" إلا أنه ينبغي في الوقت نفسه ألا ننظر إليهم كأشخاص يتمتعون بوضع متميز فيما يتعلق بصنع القرار في القضايا " الخاصة بهم " .

وربما لا يكون من الضروري أن نشرح صلة هذه الأمثلة بقضايا الإجهاض التي

١- المرجع السابق: ج ١ ص ٢٣٦ - ٢٣٨.

تختارها يونغ لأنه من الواضح قطعاً أن افتراضها القائل بأن النساء لهن مصلحة حصرية في السياسة العامة بشأن مسألة الإجهاض وبالتالي يجب أن يتمتعن وحدهن بالحق في التعبير عن رأيهم فيما يجب أن تكون عليه تلك السياسة، وهو افتراض يسلم مسبقاً بخطأ وجهة النظر القائلة بأن الجنين أو "الطفل الذي لم يولد بعد" كما يفضل أنصار عدم الإجهاض وصفه جدير بالحماية القانونية، وليس من الضروري أن نتفق مع ذلك الرأي لكي نقبل عدم إمكانية وجود مبرر لإقامة نظام لتحديد السياسة العامة بشأن مسألة الإجهاض يستند من البداية إلى افتراض كون الإجهاض فعلاً خاطئاً.

أن موضوع الإجهاض يتصل، بالطبع بالنساء على نحو يختلف عن صلته بالرجل، حيث أن الموضوع يتعلق بإنهاء أو عدم إنهاء حملهن، ولكن لا يجعل من النساء جماعة ذات مصلحة خاصة لها مميزة أساسية - وهي الأفضلية التي تفترض يونغ أنها ستؤيد الحصول على "الحقوق الإنجابية" - حيث أن كون عمليات الإجهاض تتصل بالنساء بطريقة تختلف عن صلتها بالرجال لا يستتبع في حد ذاته أن النساء سوف يدعمون قوانين الإجهاض الليبرالية على نحو غير متناسب؛ فالأمر البديهي هو أن النساء على الأرجح سوف يؤكدن على قيمة الأمومة وبناء على ذلك سوف يكن أكثر معاداة للإجهاض، وتشير الممارسة العملية إلى أن النساء أكثر نشاطاً من الرجال في كلاً من جانبي القضية، كما توضح الدراسات المسحية أن نسبة توزيع الرؤى بين النساء والرجال تميل لأن تكون مماثلة تماماً وهذا يتفق مع الفرضية القائلة بأن درجة حماية القانون للأجنة (أن وجدت) هي مسألة يمكن للناس ويجب عليهم أيضاً ممارسة صفتهم كمواطنين في حلها.

ومع ذلك فإنه من الجدير بنا أن نصر على أن يونغ مخطئة تماماً عندما تشير إلى أن هذا يمنع النساء من تقديم الحجج التي تنبع من منظورهم المميز باعتبارهم النصف

القادر على حمل الأطفال من نصفى الجنس البشرى ؛ فما يعنيه ذلك هو أن النساء يقدمن هذه الحجج في المحافل العامة _ وعلى المنوال نفسه، يكون بمقدور الرجال أيضا إن يقدموا الحجج التي تعكس وضعهم المميز باعتبارهم النصف غير القادر على حمل الأطفال من نصفى الجنس البشرى.

سيكون من السخف هنا أن نقترح عدم قدرة الأغليات على الظلم، وليس لدي أي نية لأن أقترح ذلك، ولكن الأقليات هي الأخرى قادرة على إيقاع الظلم^(١).

ولكن المشكلة لا تقف عند حدود هذين الخطابين الليبراليين عن المساواة الليبرالية والذين سنشير إليهما تجاوزًا بخطابي كيمليكما الذي يرى المساواة في التعددية، وبريان باري الذي يرى المساواة في تعميم حكم الأغلبية، ولكن هناك خطاب ثالث هو خطاب التيار الأنثوي والذي أشار باري إلى طرف منه ولكنه موضوع أكبر كثيرًا من هذه الإشارة حيث يعطى مفهومًا مختلفًا تمامًا لتلك المساواة الليبرالية المزعومة عندنا والنافية للتمييز، تذهب سوزان موار إلى أنه "قد أصبح الجانب الأكبر من الدراسات النسوية الأخيرة أكثر شمولية وقل انحيازًا للتعميمات المفرطة الزائفة وذلك لأسباب تعود إلى حد كبير إلى النقد الموجه من داخل النسوية" وتمضي بعد ذلك هي وغيرها في ذكر الأشكال المختلفة للعلاقات والممارسات الخاصة داخل الحركة النسوية نفسها حيث ترى أن المساواة في إعطاء مثل هذه العلاقات والممارسات الحرية التامة مثلها مثل كافة العلاقات الأخرى.

وهى ناقمة على ليبرالية "جون لوك ومعاصريه الذين صاغوا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد وضعوا في أذهانهم أولاً وقبل كل شيء الذكور كأرباب للأسرة"^(٢) وتذكر أليسون.م جافار: "إذا كان علينا أن نضع تحديدًا مفاده أن المسائل التي

١- المرجع السابق: ج ٢ ص ٢٢٦-٢٢٧.

٢- سوزان مولر: نقص مركزية المركز: ج ١ ص ٧٣.

تعدو اهتمامًا لجماعة واحدة فقط، إنما يمكن أن يضطلع بتقييمها أعضاء تلك الجماعة وحدهم، حتى إن العاهرات فحسب هن اللاتي يقومن أمور البغاء، والنساء الأفارقة فقط هن اللاتي يستطعن مناقشة استتصال البظر وخفض الشفرتين، فسوف تواجهنا على الفور مشاكل مستجدة حول الهوية والسلطة والمشروعية، من التي لها الحق في أن تتحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها ومن أين أنت بسلطتها؟ هل تستطيع من هي خارج عالم البغاء أن تتحدث باسم العاهرات اللاتي يعملن في البغاء الآن؟ والمرأة الأفريقية التي تلقت تعليمًا غربيًا، هل تمثل النساء الأفريقيات الأخريات تمثيلًا عادلاً؟ لا مبرر لافتراض أن الأفريقيات أو العاهرات أو السحاقيات أو الأمريكيات الأفارقة، يفكرن جميعهن بطريقة متماثلة على حد سواء، وأن النساء اللاتي يزعمن التحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها يمكنهن إسكان المنشقات عن تلك الجماعات^(١).

ولأن هذا الخطاب الثالث أمر يطول فسوف أأجله إلى الفصل المتعلق بحقوق المرأة.

وما أردت ذكره من كل هذا الفصل هو أن حكاية المساواة النافية للتمييز ما هي إلا أكذوبة كبرى يرددها الليبراليون عندنا سواء على المستوى الفلسفي أو العملي، وإذا كان اهتمامنا الأكبر هنا هو الجانب الفلسفي فإنني أشير هنا إلى مثل واحد هو الدولة الأولى التي يضرب بها المثل في الليبرالية وأقصد بذلك الولايات المتحدة الأمريكية حيث يقول لاري الويز في كتابه "نظام الحكم في الولايات المتحدة الأمريكية" وهو بمثابة الكتاب المدرسي هناك: "لعله من بين أشهر آراء جيفرسون التي وردت في إعلان الاستقلال أن "كل الناس خلقوا سواسية". وهو ما يشير إلى المساواة المعنوية والقانونية. إلا أن واضعي الدستور اعترفوا مع ذلك بحقيقة أن هناك تمايزات بين

١ - المرجع السابق: ج ١ ص ٦٠.

الأفراد فيما يتعلق بالطموحات والدوافع والأمزجة ومستويات الذكاء" (١).

أما عن الواقع العملي فيذكر لاري إلوتيز عن الأمريكيين الهيسبان: "يشكل الأمريكيون الهيسبان Hispanic نحو ٨٪ من إجمالي الشعب الأمريكي، ونصفهم تقريبًا من المكسيكيين، يليهم البويرتوريكيون فالكوبيون، ثم اللاجئون من بلدان أمريكا الوسطى والجنوبية. والهيسبانيون، بصفة عامة، هم أسرع جماعات الأقليات نموًا في أمريكا. ويعتقد المهتمون بالنواحي السكانية أن عددهم سوف يفوق عدد الأمريكيين السود في غضون عقدين أو ثلاثة عقود. ولقد عانى الهيسبان في أمريكا- شأنهم في ذلك شأن السود- من درجة لا يستهان بها من التمييز العنصري ضدهم، سواء فيما يتعلق بالتصويت أو الإسكان أو العمل أو التعليم.

ويعيش نحو ثلث الهيسبان في أمريكا عند أو تحت مستوى الفقر. وتشكل البطالة بالنسبة لهم مشكلة خطيرة. ويخضع الكثيرون منهم لاستغلال أرباب الأعمال إذ يحصلون على أجور أقل من الأجور المتعارف عليها في محلات بيع الحلوى في المناطق الحضرية أو عمال في المزارع الريفية. أما من الناحية التعليمية، فنجد أن معدلي الأمية والتسرب من المدرسة مرتفعًا بين الهيسبان، كما تقل بينهم نسبة خريجي الجامعات مقارنة بالأقليات الأخرى. وفي الماضي، كان الأطفال الهيسبان أيضًا يلتحقون بالمدارس المحدودة في مواردها المالية التي تقوم على أساس الفصل العنصري. وهناك، من الناحية السياسية، عدد محدود نسبيًا من الموظفين الرسميين المنتخبين من الهيسبان (معظمهم على المستوى المحلي)، وذلك بسبب تأخرهم عن الأمريكيين البيض أو السود في كل من التسجيل الانتخابي والإقبال على التصويت. وأكثر من ذلك، لم تعرف الجنسيات المختلفة، التي تشكل في مجملها السكان

١ - نظام الحكم في الولايات المتحدة: ص ١٠٢٢ الجمعية المصرية لنشر المعرفة.

الهيئتان، الوحدة السياسية ونشاط جماعات المصالح المنظم حتى وقت قريب" (١).
وخلاصة ما أريد قوله هنا أن حكاية أن الليبرالية تدعو إلى المساواة بين الجميع
دون تمييز بمعنى التماثل هي أكذوبة كبرى أو مجرد خدعة يتم استهدافها للابتزاز
السياسي فما قدمناه قد يكون أهم ثلاثة خطابات ليبرالية معاصرة تتحدث عن هذه
المساواة وعلى الرغم من الاختلاف بينها فلا يوجد فيها خطاب يتحدث عن المساواة
النافية للتمييز التي يدّعيها أمثال الليبراليين عندنا.

فكميليكما يرى المساواة في حق كل أقلية بالحفاظ على خصوصيتها، أما بريان
باري فيرى ذلك في تعميم قانون الأغلبية على الجميع وتكون الخصوصيات في
أضيق مجال، أما النسويون فيرون المساواة في حق أصحاب العلاقات والممارسات
في منحهم الحق في هذه الخصوصية كالآخرين.

وكل هذا يكذب مساواة الليبرالية المدّعاة عندنا والتي يحاولون من خلالها
فرض مفاهيم وقواعد الأقلية على الأغلبية باسم المساواة النافية للتمييز، أما بالنسبة
للخطابات الليبرالية الحقيقية التي ذكرناها فتوجه لها الخطاب التالي:

إذا كان كل خطاب من هؤلاء لا يقر بالمساواة المتماثلة ويدعو إلى الصورة
التي يراها أقرب إلى العدالة من هذه المساواة؟ فألا يحق للإسلام أن يفعل هو
أيضاً ذلك؟

التوافق

ومن ناحية ثانية فإذا كانت هذه الخطابات الثلاث تمثل أهم التصورات الليبرالية
للتعايش بين البشر، فأين ذلك التوافق الذي يتحدثون عنه، إن كميليكما يبحث عن
حقوق الأقليات ويحفظ بخصوصياتها داخلها ولا يتطرق بأي شكل إلى تعميمها،

١- المرجع السابق: ص ٢٦٠.

وبريان باري يبحث عن تعميم حكم الأغلبية ويترك الأقليات عند الحد الأدنى من الخصوصية، أما النسويات فيبحثن عن الحق في العلاقات الخاصة ولكنهم لا يهدفن إلى تعميمها، فأين العمل على التوافق هذا؟!!!.

إن الدكتور جمال جبريل أستاذ القانون الدستوري بجامعة حلوان يكرر دائماً أنه لا يوجد في عالم القانون والسياسة شيء يسمى التوافق. وأضيف هنا ولا يوجد في عالم الفلسفة أيضاً شيء يسمى التوافق، وهو شيء يستحيل وجوده وإلا لكانت حلت مشاكل العالم وأستراح الفلاسفة وأراحوا. فعمل الفلاسفة على امتداد الدهور هو البحث عن تلك الحلول التي يمكن من خلالها التعايش بين التوجهات المختلفة للشعوب. ولو كانت مسألة التوافق هذه بكل هذه البساطة لغدا كل فلاسفة التاريخ مجرد مجموعة من الحمقى. ولكن هذا الأمر عندنا مجرد خديعة كبرى اخترعها العلمانيون وحلفاؤهم لكي تستخدم كسلاح لإبتراز الأغلبية المسلمة المؤمنة بشريعتها على الدوام، لأنك إذا اشترطت التوافق أي رضا الأقليات عما تقرره الأكثرية فلن ترضى هذه الأقليات أبداً حتى تترك شريعتك وإيمانك بدينك. "ولن يرضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم".

حقوق المرأة والحركات النسوية

حقوق المرأة والحركات النسوية

حصان طروادة الأمريكي

أغلب الذين اعترضوا على خطاب الرئيس الأمريكي باراك أوباما في القاهرة كان مرد اعتراضهم أن الرئيس الأمريكي قال كلامًا معسول لا يتعارض مع واقع الأفعال الأمريكية ومع ما يمكن أن يكون من هذه الأفعال بعد ذلك وهذا ما حدث بالفعل.

فلم يكن مجيء الرئيس الأمريكي باراك أوباما كخيار للعقل الجمعي الأمريكي للتوجه للخير بديلاً لخيار القوة المتغطرسة المتمثلة في الرئيس السابق وإنما جاء أوباما بشعاراته كدمية يتم تقديمها في إطار ديكور مستهدف يظهر توجه أمريكا للسلام بدلاً من الحروب ويخفي وراءه اضطراب أمريكا الحتمي للتراجع عن غطرستها تحت ضغط هزائمها المتواصلة في حروبها في العراق وأفغانستان وخرابها الاقتصادي حيث وصلت ديونها حتى لحظة كتابة هذه السطور ١٧ تريليون دولار وهو رقم صعب كتابته... بل وتصوره.

المهم فيما سبق بالنسبة لما يتعلق بموضوعنا: هل بالفعل ما كان يقوله أوباما في خطابه كلامًا معسولاً؟ أم أن الغفلة التي يعيش فيها المسلمون من هؤلاء النقاد أو التي يعتمد بعضهم أن يعيشها في تعامله مع السياسات الأمريكية أعمتهم عن السموم التي جاءت في خطابه؟ وما يهمنا هنا من تلك السموم هو تأكيده على وجوب عمل الحكومات بالأخذ بحقوق المرأة.

لقد جاء في التقرير الشهري لمؤسسة راند ٢٠٠٧ (إعداد شبكات الاعتدال):

"إن أهم معركة ضد الإسلام هي معركة حقوق المرأة"

وهذا الذى ذكره التقرير حقيقى جداً ومن ثم كانت هذه الحقوق جديدة بالتأكيد عليها من قبل أوياما لأن العمل على تحقيق هذه الحقوق يعنى العمل على تحطيم القواعد الشرعية الإسلامية تماماً بل وتلاشى الإسلام نفسه.

ولنبداً من النهاية

فأغلب تيارات الحركة النسوية التى تطالب بحقوق المرأة هذه منظورها للوجود منظور مادي إلحادى بطبيعته يفتقد المرجعية تماماً ويرى أن التاريخ الواقعى للبشر.. بل التاريخ المعرفى لهم يتم إنتاجه وتكييفه بناء على السلطة الذكورية وتدعيماً لها ومن ثم يجب تفكيك هذه المنظومة الواقعية والمعرفية وإعادة صياغتها من جديد ليس فقط على أساس المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة وإنما على أساس التحرر من كل تصور معرفى أو اجتماعى أو قانونى مسبق، بل يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك بمحو التمييز ما بين الرجل والمرأة وإلغاء النوع من من الأصل وتوحيد كلا النوعين فى مسمى جديد هو "الجندر" وحتى عندما يصطدمون فى ذهابهم إلى المساواة بين الرجل والمرأة إلى آخر مدى بعوائق القوانين الطبيعية فإنهم يريدون العمل على تحطيمها حيث تجرى الأبحاث العلمية على محاولة إيجاد طريقة لأن يحمل الرجل مثله مثل المرأة.

وفى هذا السياق تغدو مسائل مثل الإباحية المطلقة والإجهاض والمثلية النسوية "السحاق" مجرد حرية شخصية وتحصيل حاصل.

فما علاقة الإسلام إذن بكل هذا المستنقع؟؟ إن أى جزئية من الجزئيات السابقة تتناقض مع الإسلام تماماً.

ومع ذلك يجرى العمل على قدم وساق من أجل تطبيق هذه المفاهيم عندنا. وكأن

أجهزة الإعلام غير مسخرة لشئ مثل ما هي مسخرة لهذا الموضوع وتمضى مجريات الأمور كالتالى:

تسعى المنظمات النسائية العالمية إلى إقامة المؤتمرات الدولية بإيعاز من الولايات المتحدة الأمريكية وعلى نفقتها بوجه خاص وسريعا ما تتحول قرارات هذه المؤتمرات إلى جزء من قوانين الأمم المتحدة بإيعاز أمريكي أيضا ثم يتم تعهد الدول بتطبيقها تحت نفس الضغوط وبذلك تتحول إلى جزء من القوانين الدولية تسوغ لأمريكا حق التدخل فى شئون الدول نيابة عن الأمم المتحدة بدعوى الحفاظ على عدم انتهاك قوانينها.

في كتاب (المرأة من السياسة إلى الرئاسة) يبذل محمد عبد المجيد الفقي غاية الجهد ليثبت مشروعية تولي المرأة للمناصب السياسية في الإسلام فتحدث عن حكم تولي المرأة منصب القضاء والنيابة عن الشعب والوزارة، ورئاسة الدولة، والولاية العظمى، وفي إسهاب فقهي يعرض الرجل لأدلة المعارضين والمجيزين وتسفر مناقشاته المستفيضة عن الانتصار لأدلة المجيزين، والتي تكاد تنحصر فيما يروى عن تولية عمر بن الخطاب السوق لامرأة، بل ويكاد ينحصرون هم أنفسهم في إجازة أبو حنيفة توليتها في قضاء الأموال، وفي رواية مشكوك في صحتها لابن جرير الطبري، ورأى الإمام ابن حزم (والذي مع تعظيمي له كما يعرف عني يحمل انحيازا الهن تأثرا بتربيته وتلقيه العلم على أيديهن) بالإضافة طبعا لكل الفقهاء التوفيقيين في العصر الحديث.

ولم ينبج من جهود الرجل (عبد المجيد الفقي) في تسويغ نموذج اللبرلة السياسية للمرأة المسلمة سوى تولي المرأة للإمامة العظمى أو الرئاسة، فلشهادة الحق فقد استعظم الرجل أن يجاري التوفيقيين في تأويلهم الفج لقول الرسول ﷺ: "لم يفلح

قوم ولّوا أمرهم امرأة". رواه البخاري، بأن ذلك مجرد (واقعة عين لا عموم لها). وكذلك استعظامه التفريق بين الولاية العظمى ورئاسة الدولة؛ لأن ذلك "يجاب عنه بأنه نعم هناك فروق بين الخلافة ورئاسة الدولة، ولكن الواقع يقول: إن الرئيس في الدولة القطرية الحديثة هو خليفة في النطاق الجغرافي الذي يحكم، ولذا يلحق به في الحكم" (١).

١ - المرأة من السياسة إلى الرئاسة.

ما هي النسوية؟

نسوي/ نسوية (١):

مصطلح يشير إلى كل من يعتقد بأن المرأة تأخذ مكانة أدنى من الرجل في المجتمعات التي تضع الرجال والنساء في تصانيف اقتصادية أو ثقافية مختلفة. وتصر النسوية على أن هذا الظلم ليس ثابتاً أو محتوماً، وأن المرأة تستطيع أن تغير النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي عن طريق العمل الجماعي، ومن هنا فإن هدف المسعى النسوي هو تغيير وضع المرأة في المجتمع. أما الفكرة القائلة بأن الرجل يمكن أن يتبنى موقفاً نسوياً فهي محل خلاف، إذ تميز تانيا مودلسكي مثلاً بين إسهام الرجل الذي ينطوي على تحليل السلطة الذكورية، وبين إسهام الرجل الذي يقوم على الحديث نيابة عن المرأة أو انطلاقاً من موقف المرأة.

وفي مجال دراسة الأدب والثقافة والسينما يتخذ النقد النسوي صورة تحليل آليات الإنتاج والاستهلاك المتعلقة بنصوص أو ممارسات بعينها من منظور نسوي. ولكن من المهم أن نفهم هنا أن هناك طرقاً مختلفة للتناول، كلها نسوية وكلها تسمح بالتعدد في إطار المعارف المختلفة وفي إطار النسوية نفسها. وكما تقول ماجي هام في مقدمة كتاب «الاتجاهات النسوية: مجموعة مقالات» (١٩٩٢)، تعتبر النسوية حركة متعددة الجوانب من الناحية الثقافية والتاريخية، وقد لاقت أهدافها تأييداً في شتى أنحاء العالم. ويمكن تقييم مدى فعالية النسوية إذا نظرنا إلى الخطاب النسوي وإلى مدى تغلغله في التفكير على مستوى الحياة اليومية.

١- التعريفات المذكورة هنا نقلاً عن سارة جامبل (معجم النسوية وما بعد النسوية). المجلس الأعلى للثقافة.

ما بعد النسوية:

تفاوت تعريفات هذا المصطلح الشائع استعماله في الوقت الحالي تفاوتاً كبيراً. فبعض التيارات النسوية ترى أن ما بعد النسوية نوع من المشاركة في خطاب ما بعد الحداثة، إذ إن كلاّ منهما يسعى إلى خلخلة التعريفات الثابتة للنوع (كون الإنسان ذكراً أو أنثى). وإلى تفكيك النماذج والممارسات الاستبدادية. ففي "مقدمة إلى ما بعد النسوية" (١٩٩٩) تقتفي صوفيا فوكا جذور ما بعد النسوية إلى الانقسام الذي شهدته حركة تحرير المرأة في باريس عام ١٩٦٨، عندما أعلنت جماعة "السياسة والتحليل النفسي" عن رفضها للنضال النسوي من أجل المساواة مع الرجل. وبدلاً من هذا النضال، دعت بعض المناظرات مثل جوليا كريستيفا وهيلين سيسو إلى نصرة الاختلاف، واستعن بنظرية التحليل النفسي للتأكيد على أن ذات المرأة تختلف اختلافاً جوهرياً عن ذات الرجل. كما أكدن على أن الذات بطبيعتها متقلبة ومتعددة.

ويرى البعض أن هذا الربط بين ما بعد النسوية والنظرية أمر إشكالي، ويفضلون استخدام مصطلح ما بعد النسوية للإشارة إلى جماعة بعينها من نسويات معظمهن من البريطانيات والأمريكيات اللاتي يهاجمن النسوية في صورتها الحالية باعتبارها غير قادرة على التعامل مع هموم المرأة وخبراتها اليومية. وهذا هو السياق الذي تم فيه صك مصطلح ما بعد النسوية، وهو أصبح سياق لاستخدامه. وعلى الرغم من أن الشخصيات التي تنسب لتيار ما بعد النسوية مثل نعومي وولف وكاتي روفي وريني دينفيلد وناتاشا والتر توصف غالباً بمعاداة النسوية، فإنهن يقلن إنهن يشارن بتحويل في أهداف النسوية وغاياتها، وهو ما يطلق عليه البعض الموجة الثالثة. وبصفة عامة نجد أنهن يؤيدن الأولويات الفردية الليبرالية، لا الأهداف الجماعية السياسية، ولذلك فإن متفديهن يهاجمونهن باعتبارهن أداة في يد حركة رد الفعل المحافظة على النسوية التي تسعى للحد من فعاليتها.

النسوية الليبرالية:

مصطلح "النسوية الليبرالية" مصطلح غير طبع لأنه يشمل مجموعة كبيرة من الآراء، ليست جميعها متوافقة. ولكن بصفة عامة يمكن القول بأن نسويات الليبرالية يسعين لتحقيق مجتمع يقوم على المساواة ويحترم حق كل فرد فيه في توظيف إمكانياته وطاقاته. وترجع جذور النسوية الليبرالية إلى بدايات النسوية، عندما نادى كل من جون ستيوارت ميل وماري واستونكروفت بضرورة الإصلاح الاجتماعي لإعطاء المرأة نفس المكانة والفرص التي يحصل عليها الرجل. وقد تأثر كلاهما في صياغة هذه الأفكار بفلاسفة التنوير مثل توماس هوبز الذي يقول في كتابه "المواطن" (١٦٥١) إن "حق جميع الرجال في الحصول على كل شيء يجب ألا يظل محفوظًا".

وفي السنوات الأولى من القرن العشرين ظهر انقسام في بريطانيا بين النسوية "القديم" - كما في أعمال وينفريد هولتبي وفيرا برينتن - الذي يتمسك بالآراء الليبرالية النسوية في القرن التاسع عشر، والنسوية "الجديد" الذي يرى أن المساواة بين الجنسين لا يمكن أن تتحقق عن طريق سن التشريعات. وفي الحقيقة إن النسويات "الجديد" مثل فيرجينيا وولف يرين أن الاحتياجات الاجتماعية للرجال والنساء مختلفة عن بعضهما في جوانب كثيرة، نظرًا للفروق البيولوجية والنفسية بينهم. وعلى الرغم من أن هذه الآراء تمثل إرهابًا بالسياسات القائمة على فكرة الاختلاف الجوهري بين الجنسين التي أصبحت مرتبطة في الأذهان بالموجة النسوية الثانية، فقد ظل الصوت الليبرالي موجودًا دائمًا. وتعتبر الأمريكية بيتي فريدان هي رائدة النسوية الليبرالية في إطار الموجة الثانية حيث كتبت في "الغموض النسوي" (١٩٦٣) أن السبيل للخروج من قيود البيت هو زيادة الفرص أمام المرأة للتعليم والخروج أمام العمل.

وقد انتقدت النسوية الليبرالية انتقادًا شديدًا من جانب من يعتقدون أنها لا تركز إلا على الجوانب السطحية للتجيز للرجل، وأنها لا تفعل شيئًا لتفكيك التراكيب الأيديولوجية العميقة التي تخضع النساء للرجال. كما هوجمت بسبب انحيازها لنساء الطبقة الوسطى البيضاء، وتجاهلها الاحتياجات الخاصة بالأقليات. ولكن لا نستطيع أن ننكر أن نسويات الليبرالية يرجع لهن الفضل في إصلاح نظم الرعاية الاجتماعية والتعليم والخدمات الصحية التي استفادت منها ملايين النساء في حياتهن.

الدعوة إلى الحقوق (حقوق المرأة):

تعتقد النسويات الداعيات إلى الحقوق أن التغيير لا يمكن أن يحدث من خلال التفاوض البسيط، بل يجب أن يحدث بالقوة، وذلك من خلال تنظيم الأنشطة أو الاحتجاجات والمظاهرات التي تلفت الانتباه إلى قضايا معينة بطريقة مثيرة وملحوظة مثل تظاهرات حرق حمالات الصدر التي تزامنت مع مسابقة ملكة جمال أمريكا عام ١٩٦٨. ومن الأمثلة الحديثة للدعوة إلى الحقوق مظاهرة جرينا مكومون التي نظمت في الثمانينيات من القرن العشرين، والتي تعرض المتظاهرون فيها لاستهزاء شديد من جانب الصحافة الشعبية لكنهم نجحوا في الإفصاح عن موقفهم المعارض للحرب بطريقة درامية.

النسوية الفوضوية:

يرى هذا التيار أنه لا فرق بين الكنيسة والدولة وممارسة القمع الأبوي، ومن ثم فإن محاولة المرأة تحقيق المساواة في ظل الهياكل القائمة لا معنى له، ويدعو إلى إنشاء مجتمع لا يقوم على البنية الهرمية ويناهض الاستبداد ويعتمد بدلاً من ذلك على التعاون بين جميع الأفراد على قدم المساواة. وتعتبر مؤسسة هذا الاتجاه هي الروسية-

الأمريكية إما جولدمان صاحبة الأفكار التحريضية التي كانت ترى أن الأسرة تلعب دورًا رئيسيًا في قمع المرأة

لأنها مؤسسة تقيدها من الناحية الجنسية والاقتصادية والاجتماعية، وطرحت بديلاً عن هذه المؤسسة فكرة المجتمع القائم على مبادئ الحب المتحرر وتقرير المصير، وفي الحقيقة إن مسألة تقرير المصير تكمن في صميم المشروع النسوي الفوضوي لأن كل فرد في ظل الإطار الفوضوي لابد أن يتحمل المسؤولية عن سير المجتمع. وكما تقول مؤلفة

روايات الخيال العلمي إرسولا ك. لي جين في قصة قصيرة بعنوان "اليوم السابق على الثورة" (١٩٧٤): "من هو الفوضوي؟ الفوضوي هو الذي يقبل بمحض اختياره مسؤولية الاختيار". لكن بعض النقاد يعتبرون هذا التأكيد على الإرادة الفردية أمرًا إشكاليًا، لأنه يعني ضمناً - على حد قول أليكس كيت شولمان في مقالها عن جولدمان - "أن الفشل في التغيير قد يعتبر فشلاً للإرادة الفردية" ("المنظرات النسويات"، تحرير ديل سبندر، ١٩٨٣).

النسوية والدين:

على الرغم من أن لفظ "الدين" يصعب تعريفه فمن المعروف أنه يشير عمومًا إلى المعتقدات والممارسات التي يعبر الإنسان من خلالها عن فهمه للقوى الإلهية أو البعد الروحاني في الوجود الإنساني ويكون منها الاستجابات التي تتناسب مع ذلك الفهم. وعند مناقشة الدين في العالم الغربي ما زال هناك ميل إلى التركيز على الإيمان بكيان إلهي واحد متعال ومذكر هو الخالق والحافظ لحياة البشر في حياتهم على الأرض وفيما بعدها، إلى جانب التركيز على الهيكل المؤسسي المتوافق مع هذا الإيمان وهو الكنيسة المسيحية. وعلى نطاق أوسع توجد بالطبع اختلافات هامة بين

العديد من الأديان المنتشرة في العالم أو في داخل المواقف الدينية التي لا تأخذ شكلاً دينياً رسمياً. فمثلاً قد يعتبر البعض أن الاعتقاد في إله واحد على أساس الاستناد إلى حقائق تجريبية إشارة إلى تبني موقف ديني. ولكن عند الأفراد والجماعات التي تعتبر نفسها متدينة، قد لا يقبل بعضهم بهذا كدليل قاطع على الاعتقاد الديني، وقد يشيرون إلى عوامل أخرى مختلفة كل الاختلاف مثل نمو المعرفة بالذات أو ممارسة الطقوس المفروضة. ولكن يمكن القول بأن النسويات في هذا الصدد يستخدمن منهجاً يسري عبر هذه التقسيمات كلها.

بادئ ذي بدء تطرح النسوية نقداً للمعتقدات والممارسات الدينية القائمة من منطلق الكشف عن التأثير المترتب على إثارة منظور العين، وهو ما يكون عادة منظوراً ذكورياً.

وبعد الإفلات من المنظور الأثير عنصرًا منهجياً رئيسياً، لأن المعتقدات والممارسات الفعلية في الأديان المختلفة في العالم والطريقة التي تسجل وتفسر بها هذه المعتقدات والممارسات تجعل من يقفون على حافة هذا المنظور يجدون صعوبة في تقديم صورتهم والممارسات تجعل من يقفون على حافة هذا المنظور يجدون صعوبة في تقديم صورتهم أو توصيل أصواتهم، ناهيك عن المشاركة في الحديث على نطاق واسع.

ومن الجوانب المحورية في هذا النقد النسوي الذي ينسحب على مختلف الأديان تعريف طبيعة الرموز التي تكسب أهمية في إطار الثقافة الإنسانية تعريفاً قائماً على النوع. فقد تفهم هذه الرموز بوصفها أحداثاً أو أشياء منفصلة، مثل شكل أو مناسبة التويز أو أسماء الألوهية وخصائصها، وقد تتضمن جميع جوانب الثقافة الدينية من اللغة إلى شعائر التعبد وطقوسها والبنية التنظيمية لمسلماتها اللاهوتية والكونية.

والهدف من ذلك هو توضيح متى تتخذ الرموز المتعلقة بالنوع طبيعة هرمية تقلل من قيمة ما يرتبط بالمرأة والأنوثة وتصوره في صورة شيطانية.

والمناهج النسوي في الدين يلس مجرد نقد، ولكنه ينطوي ايضاً على جانب عملي وبناء يرتكز على الثقة بأن ما يقدم بلغة النوع وما يستهان به على هذا الأساس أو ما يختفي عن الأنظار بسبب المنظور الذكوري الأثير يتميز بقيمة أصيلة للمرأة والبشرية كلها، ويعد مصدرًا للنوع بديل من التخيل. أي أن هذه الخصال والمهارات والرغبات عندما تبرز إلى دائرة الضوء وتنال الاهتمام فقد تؤدي إلى وضع إطار جديدة أو مجموعة جديدة من الرموز المترابطة التي تعطي القيمة والأهمية.

فمثلاً تميل النسوية إلى التأكيد على الأبعاد الروحية والأخلاقية في الوجود الإنساني

في علاقته بالروحاني أو الإلهي، أكثر من مناقشة طبيعة الوجود الإلهي في ذاته أو تبريره طاعة البشر. وباستخدام كلمة "روحي" في هذا السياق، تتجاوز النسوية النطاق المجرد أو غير المادي. وتتضمن هذه الرؤية المختلفة للروحانية والرغبة الإنسانية في التحرر والتعالي من خلال الجوانب الشهوانية والمادية للوجود الإنساني، لا عن طريق استبعادهما بممارسة الزهد أو معايير القيمة التي تقوم على الحرمان الجسدي. وبالمثل تؤكد النسوية باستخدام لفظ "أخلاقي" في هذا السياق على تبرير اللغة الأخلاقية من حيق القيم الجوهرية للمساواة والمحبة والعدل على أساس أن هذه القيم يمكن أن تتجسد في أشكال مادية وشهوانية تعترف بالتعاضد والتلاحم الاجتماعي بين بني البشر.

أي أن ما يكمن وراء تغير التعريف هو محاولة قلب التفضيلات السائدة حاليًا للنظم الروحانية المجردة المنفصلة الفردية ذات الطابع الذكوري خصوصًا في الغرب التي

تعود إلى أزمان ماضية. وتتطلع النسوية إلى القيام بهذه المحاولة على أساس أن هناك مجتمعات إنسانية بأكملها تحتاج إلى أن تتحرر فيما يتعلق بذاتها وبالعلاقتها بالإلهي أو الروحاني التي ظلت على مر أجيال تخضع للقمع أو ظلت بمنأى عن الاستكشاف بسبب الإصرار على التماهي الرمزي بين المرأة والمؤنث بالإسراف والآخرية، وهو الإصرار الذي يعرف الخبرة الإنسانية من منظور يركز على الرجل فقط.

إن المنهج النسوي الحديث وضع طريقة لبيان أن إشار الرجل والبنيات التي تتماهى مع الرجل ووجهة نظر الرجل أدت إلى تهميش المرأة أو إقصائها من مجال السلطة أو السبل اللازمة لجعل حياتها حياة مستقلة لها معنى على قدم المساواة مع الرجل. والاتجاه الثاني في هذه المنهجية النسوية في مجال الدين وعالم الروحانيات اتجاه بناء أكثر من الاتجاه الأول، من حيث أنه يحاول إيجاد طرق جديدة لتغيير الأطر الرمزية التي يكتسب الإنسان من خلالها الأهمية والقيمة، حتى تعكس حقًا طموحات المرأة ورغباتها على قدم المساواة مع الرجل. ولذلك يهتم هذا الجانب من النسوية في مجال الدين بالقضايا الأخلاقية المتعلقة بالحب والمساواة والعدل، والطرف التي تتحدد بها هذه المفاهيم دائمًا حسب الرفض الذكوري للمصطلحات المادية والجسدية والحسية.

ما الذي تقوله تيارات الحركة النسوية؟

ولكننا ونحن ننحني أمام ضغوط القوى الكبرى التي تستهدف لبرلة المرأة المسلمة، نكون من السذاجة بمكان أن نعتقد أن التماهي مع الحركة النسوية العالمية إرضاء لهذه القوى، يقف عند حدود اللبرلة السياسية، أو حتى الاجتماعية وإنما هو انجرار نحو الدخول في غابة من الأفكار والأطروحات المتمردة التي تكاد لا تكون لها نهاية وها هي أليسون. م. جافار أستاذة الفلسفة ودراسات المرأة بجامعة كلورادو تقدم عرضاً لبعض هذه الأفكار والأطروحات فنقول: "لا بد أن تصبح المرأة الخانعة عضواً في جماعة تضع لذاتها تعريفاً صريحاً بأنها جماعة تتشارك في ظروف قهر مشتركة، لا بد أن تطالب بهوية جماعية متميزة عن تعريف المرأة من حيث هي ابنة لأب معين أو زوجة لشخص معين، أو أم لآخرين بعينهم، وفقط عن طريق خلق هوية جماعية مع نساء أخريات لهن أوضاع مماثلة، ربما مع بنات وزوجات وأمهات أخريات، تستطيع تلك الخانعة أن ترى نفسها كخانعة وبهذه الطريقة فقط تستطيع أن تحطم الحواجز التي تحول بينها وبين أن تتكلم، إن الإفصاح عن الاهتمامات المتميزة للنساء يتطلب لغة، واللغة بدورها تتطلب مجتمعا.

ومن دون أي من هذين المطلبين يظل من المستحيل بزوغ منظورات أخلاقية مضادة للسلطة السائدة.

أصبحت المجتمعات الصغرى التي تعرف عضواتها جميعاً بعضهن بعضاً حاجة لا مندوحة عنها لتطوير المنظورات الأخلاقية للنسوية الغريبة، لقد جعلت النسوية الغريبة قادرة على أن تمنح فهماً بديلاً لظواهر اجتماعية يجري التعبير عنها بمفردات متميزة تتضمن تعبيرات من قبيل "التحيز الجنساني" و"الترعة النسائية" و"التشيؤ الجنسي"

و"الاغتصاب الداجن" و"الأم البديلة" و"اليوم المزدوج" و"التحرش الجنسي" و"نهم النظرة الذكورية" و"المستيزية"^(١) و"الشغل العاطفي". مثل هذه المجتمعات الصغرى تركز حول وجه معين اتخذته بوصفه تابعاً للمرأة ملازمًا لها، وسلمت تسليمًا ببعض المعتقدات، كما هي مطروحة داخل تلك الجماعة، ربما قبلت التسليم بالخطأ في النزعة العسكرية أو في الاغتصاب أو في العنف المنزلي أو في الفواحش والمصنفات المأجنة، أو ربما يقبلن التسليم بقيمة تشاور النظريات أو إنتاج المرأة للموسيقى والأدب المكشوف، وبافتراض أن بعض هذه المعتقدات أساسية بالنسبة إلى الجماعة، فإن عضواتها يواصلن المسار لاستكشاف مضامين تلك المعتقدات ولتنقيح منظور أخلاقي متميز، مثلاً حينما تقبل مشروعية السحاق سوف تواصل السحاقيات المسير حول السبب الذي يدفع بشراً وخصوصاً من النساء لمضاجعة الجنس الآخر^(٢).

وتؤكد إليسون على أهمية جماعات المشاركة النسائية؛ لأنها "مجتمعات يوجد بيننا وبينها اختلافات معينة، لكن نظل نشارك في بعض المسائل الأساسية، والحوار النقدي مع عضواتها حري بأن يكون ذا فائدة فورية في تركية إعادة تقويمنا وتنقيحاتنا لوجهات النظر الخاصة بنا، وذلك أكثر كثيراً مما يحققه الحوار مع عضوات لهن تعهدات ورؤى للعالم (worldviews) تبعد وتناهى تمامًا عن تعهداتنا ورؤانا، وأيضاً نجد الحوار مع أولئك اللاتي يشاركننا الكثير من قيمنا وتعهداتنا لضرورة عملية لا غنى عنها لكي يحدث التغير الاجتماعي في سياقات ديمقراطية"^(٣).

البعض قد يعارض إمكان الحوار النسوي العالمي على أساس أن النسوية ليست حركة عالمية، مثل هذه النظرة قد تتمسك بها حتى بعض النسويات الغربيات، اللاتي يفترضن أنه يمكن تحسين أوضاع جموع من النساء غير الغربيات من خلال طرح

١- المستيزية: تمازج الاجناس والأعراق.

٢- نقض مركزية المركز: ج ١ ص ٤٤-٤٥، عالم المعرفة: الكويت.

٣- المرجع السابق: ج ١ ص ٥٢.

أفكار النسوية الغربية، تلاحظ تشاندراتاليد موهانتي أن النسوية الغربية كثيرًا ما تتصور "المرأة العادية في العالم الثالث" على أنها "تخوض حياة منقوصة نقصًا جوهريًا يقوم أساسًا على جنوستها الأنثوية (تقرأ: مقيدة جنسيًا) وعلى أنها متممة لـ "العالم الثالث" (تقرأ: جاهلة، فقيرة، غير متعلمة مقيدة بالتقاليد، محصورة في الأسرة، ضحية، وما إليه). تضع موهانتي مقابلة بين هذا التمثيل للنساء غير الغربيات وبين المظموور من تمثيل لذات النساء الغربيات بوصفهن متعلمات، عصريات^(١).

ومن أهم معالم الحركة النسوية الحديثة الثورة على حقوق الإنسان ذاتها، وهو الأمر الذي يكشف لنا زيف الخطاب الليبرالي العام، والعربي الخاص، والذي يسوق جهود الحركة النسوية على أنها تكريس لتطبيق المفاهيم الليبرالية للمرأة الغربية بينما الحركة النسائية الحديثة تجاوزت ذلك تمامًا.

ومع ذلك فالحركة النسوية تعمل على تحديد مصالحها الاستراتيجية فتفرق ماكسين مولينو بين المصالح العملية والمصالح الاستراتيجية حيث "تنشأ مصالح الجنوسة النسائية العملية مباشرة عن المواقف العينية في حياتهن، وتشمل الضرورات التي يلح إشباعها الفوري من قبيل الطعام والحماية والماء والدخل والرعاية الصحية، ووسائل الانتقال^(٢)".

وتلاحظ مولينو أن المطالبة بها "لا تتحدى بشكل عام ... الصور السائدة للخنوع على الرغم من أنها تنشأ عنها مباشرة (٣-٢٣٢، ١٩٨٥ م). والحق أن التوجه لمصالح النساء الجنوسية العملية يمكن أيضًا أن يعزز القسمة الجنسية للعمل عن طريق تعزيز الفرض القائل إنه من مسؤوليات النساء توفير التموين لأسرهن.

وعلى العكس من ذلك يجري تعريف مصالح الجنوسة الاستراتيجية بوصفها ضرورة

١- المرجع السابق: ج ١ ص ٥٤.

٢- المرجع السابق: ج ١ ص ٥٤.

التغلب على خنوع النساء، ووفقاً لما تقوله مولينو، فإن هذه المصالح الاستراتيجية يمكن أن تضم كل ما هو آت أو بعضاً منه: إلغاء القسمة الجنسية للعمل، التخفيف من عبء الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال، إزالة الأشكال المؤسسية للتمييز من قبل حقوق امتلاك الأراضي والعقارات، أو الحصول على القروض والائتمان، تأسيس المساواة السياسية، حرية الاختيار في إنجاب الأطفال، واتخاذ معايير ملائمة لمواجهة عنف الذكور وتحكمهم في النساء^(١).

وهناك سؤال مطروح لدى الحركة النسوية هو: من يستطيع التعبير عن الإشكاليات النسوية لدى المجتمعات الثقافية المتعددة هل هم أهل الخارج أم أهل الداخل؟ ثم من هم على وجه التحديد أهل الخارج وأهل الداخل في التغيرات المستمرة التي نعاني تلك المجتمعات تقول أليسون في ذلك:

"يحتاج ديفيد كروكر بأن الأهلين ليسوا بالضرورة أصحاب امتياز حصرياً لتقييم أخلاقيات ثقافتهم، يتمتع الأهلون بأفضلية فهم المعنى الثقافي لممارسات مجتمعهم، والقادرون على التعبير عن تقويماتهم موقعاً لا نزاع فيه ولا غبار عليه، غير أنهم يعانون أيضاً من قصورات لافتة، منها مثلاً الجهل المحتمل بطرق بديلة لرؤية الأشياء أو للفعل، وإمكانية تعرضهم لضغوط اجتماعية قد تكبح حريتهم في التعبير عن انتقاداتهم، أما الغرباء من الخارج فيعانون من قصورات تتمثل في أن المعاني الثقافية غير مألوفة لهم، وإمكانية الغطرسة الإثنوية مركزية أو عكسها، وإضفاء الصبغة الرومانتيكية على الثقافة موضع النظر، بيد أنهم يتمتعون أيضاً بأفضليات المنظورات الخارجية، التي قد ترفع النقاب عن أشياء محجوبة عن الأهلين في الداخل، وأن الأفكار الأخلاقية الجديدة مألوفة لهم، ويتمتع الدخيل بحرية اجتماعية نسبية في قول ما يريد أن يقوله (Crocker ١٩٩١ م).

١ - المرجع السابق: ج ٢ ص ٥٥.

وعلى الرغم من صعوبات ومخاطر الخطاب الأخلاقي العابر للثقافات، فإنه ليس من المستحيل أن يشارك دخلاء من الخارج في تقييم الممارسات الداخلية لثقافة أخرى، ولهذا فإن اللائي يناصرون المصالح الجنوسية الاستراتيجية للمرأة في الغرب وفي العالم الثالث معاً لن يعتبرن تساؤلات وانتقادات النظيرات للممارسات الخاصة بثقافتنا (الغربية) هي بالضرورة وقاحة وتطاولاً، بل الأحرى أن يعتبرنها مرجعيات أخلاقية. وبالنسبة للنسوية، فإن تصبح عالمية لا يعني أن النسويات الغربيات ينبغي أن يعتبرن أنفسهن مبشرات حاملات رسالة الحضارة إلى أراضي البدائيين والهمج، ولكن عالمية النسوية لا تعني أيضاً أن المعنيات بأمر تبعية وخنوع النساء في الثقافات الخاصة بهن تلغي تعهد النساء في الثقافات الأخرى بهذا.

ونادراً ما يتضح من الذي يحق له تعريف الآخرين بوصفهم من داخل أو خارج المجتمعات المحلية الخلقية، أو تعريف العملية التي يتم بها هذا. كل المجتمعات تتغير، ولا يوجد سبب لتعريف مجتمع من خلال أشد عناصره محافظة أو لافتراض أن الأفراد الذين ينشقون عن بعض المعتقدات الأخلاقية لمجتمعهم هم ناقضون لعضويتهم في ذلك المجتمع^(١).

ولكن أليسون تمضي بالأمر إلى خصوصية متطرفة حيث تذهب إلى أنه "إذا كان علينا أن نضع تحديداً مفاده أن المسائل التي تعدو اهتماماً لجماعة واحدة فقط، إنما يمكن أن يضطلع بتقييمها أعضاء تلك الجماعة وحدهم، حتى إن العاهرات فحسب هن اللائي يقومن أمور البغاء، والنساء الأفارقة فقط هن اللائي يستطعن مناقشة استئصال البظر وخفض الشفرتين، فسوف تواجهنا على الفور مشاكل مستجدة حول الهوية والسلطة والمشروعية، من التي لها الحق في أن تتحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها ومن أين أنت بسلطتها؟ هل تستطيع من هي خارج عالم البغاء أن تتحدث باسم

١ - نقض مركزية المركز: ج ١ ص ٥٨-٥٩.

العاهرات اللاتي يعملن في البغاء الآن؟ والمرأة الأفريقية التي تلقت تعليمًا غربيًا، هل تمثل النساء الأفريقيات الأخريات تمثيلًا عادلاً؟ لا مبرر لافتراض أن الأفريقيات أو العاهرات أو السحاقيات أو الأمريكيات الأفارقة، يفكرن جميعهن بطريقة متماثلة على حد سواء، وأن النساء اللاتي يزعمن التحدث باسم الجماعة بكامل هيئتها يمكنهن إسكان المنشقات عن تلك الجماعات" (١).

أما آن فيرغسون فتتقد الرؤية الحداثية للنسوية الغربية من الأساس حيث تقول: "تقوم رؤية العالم الحداثية على أساس من المعتقدات التالية: أن الطبيعة الإنسانية رشيدة وتبحث عن مصالحها الذاتية، وأن كل فرد إنساني، ذكرًا أو أنثى، له حقوق إنسانية فطرية بصرف النظر عن أصول ثقافته، وأن التنمية الاقتصادية الرأسمالية جيدة؛ لأنها تؤدي إلى التقدم، وأن مثل هذه التنمية على المدى البعيد سوف تفيد البشر أجمعين، وأن الأخلاقيات والمعارف الإنسانية يمكنها أن تتطور من منطلق كوني غير متحيز، بطبيعة الحال، والحق في التمثيل العادل في حكومة دستورية والحق في الحصول على استثمارات في السوق الرأسمالية، لم ينطبقا أبدًا على البشر أجمعين، وفي مراحل تاريخية مختلفة، جرى إنكار المواطنة الكاملة عن جملة السكان الأصليين وعن العبيد وأحفادهم وعن النساء وطبقات العمال والمهاجرين، بالتالي إنكار استحقاقهم لكامل حقوق الإنسان، على أساس أنهم ليسوا بشراً بالمعنى الكامل، ومع هذا فإن حركات اجتماعية عديدة من أجل العدالة، من قبيل حركة محو العبودية abolitionism وحركة المرأة وحركة الحقوق المدنية وحركة العمال، استخدمت زعم الليبرالية الكلاسيكية أنها تتقدم بأساس لأخلاقيات كونية للعدالة، وذلك لكي تطالب بمد نطاق حقوق الإنسان لتشمل البشر جميعًا، وعلى هذا النحو قدمت النظرية طريقة للطعن في الممارسة المتحيزة لهذه الجماعات الحاكمة التي تنكر تلك الحقوق على الذين يخضعون لها.

١- المرجع السابق: ج ١ ص ٦٠.

وبينما يتمثل الجانب الإيجابي لهذه الفرضيات في أنها تربط الإيمان بالمساواة الأساسية بين البشر، فإن جانبها السلبي يتمثل فيما تتضمنه من أن البلدان الأكثر تطوراً من الناحية الاقتصادية (بمغزى الأسواق الرأسمالية) ولهذا السبب ذاته، قطعت شوطاً أبعد مما قطعت البلدان الأخرى على الطريق نحو المثال الإنساني الرشيد للتقدم والمساواة. وهذا يوعز بأن العلاقة البطيورية (الأبوية) بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب لها ما يبررها أخلاقياً، فالأمر كما أوضحه جون ستيورات مل، من أن كامل الحق في الحرية الإنسانية ليس مطروحاً للذوات الإنسانية "في قصورها وعدم نضجها" أو طفولتها، وقد اعتقد أن هذا يصدق على أولئك الذين يحيون في المجتمعات قبل الصناعية (Mill 1859-1975).

معلقون من مشارب مختلفة عارضوا الباحثين الحدائيين من أهل الشمال؛ لأنهم يتجاهلون مصالحهم المتحيزة للغاية في إنتاج معارف "خطاب التنمية" (Escobar 1995; Harding 1998; Mohanty, Russo, and Torres 1991) وبالمثل كذلك، أحاول هنا بأن تلك الفرضيات الخطائية الأخلاقية الحدائية أعمت مثل أولئك الباحثين، ومن ضمنهم النسويون الغرييون، عن فهم تواطننا الأخلاقي في استبقاء علاقات الاستعمارية الجديدة المهيمنة بين الشمال والجنوب.

داخل النموذج الإرشادي الحدائي ثمة تبريران أخلاقيات أساسيان لإضفاء المشروعية على أي استراتيجية: فإما المقاربة الكانطية القائمة على حقوق الإنسان والمبادئ العامة، أو المقاربة النفعية القائمة على دعاوى تحقيق أقصى قدر من السعادة لجميع أو معظم المعنيين مقارنة بالبدائل الأخرى. تبدأ هاتان الاستراتيجيتان التبريريتان كلتاهما مما أسماه ميشيل فوكو مقاربة "ناموس الأخلاقية code ethics"، ما دامتا تفترضان أننا نستطيع تطوير أخلاقيات كونية قائمة على ناموس اتباع مبادئ عامة ينبغي تطبيقها على أي سياق أو قواعد عامة مأخوذة بحكم التجربة نفترض أنها

بدورها تعزز السعادة العامة في هذه النوعية من السياق (Foucault ١٩٨٥).

الثقافات الشمالية والأديان والمؤسسات الاجتماعية المتأثرة بالشمال تعمل على التنشئة الاجتماعية لأهلها في ظل ناموس معمم للأخلاقية، سوف يساعد بعد ذلك على تشكيل أفق جهالة الباحثين المتأثرين بها، يسمح هذا الناموس للباحثين ومقدمي الخدمات من مثل تلك السياقات بأن يتجاهلوا ما هو محل للارتباب في الأعم الأغلب.

أي علاقاتهم السياقية مع البشر الذين هم موضوعات أبحاثهم والذين يتلقون خدماتهم، يجب أن تطور الباحثات النسويات أخلاقيات أكثر سياقية قائمة على التفهم الموضوعي وليس على ناموس معرفي كلي (Walker ١٩٨٩) عل تفكير حوارى وليس على تفكير تمارسه الأنا وحدها (Jaggar ١٩٩٧) وبالمثل كذلك على "ممارسات الحرية"، وهذا يعني ممارسات الذات لإعادة بناء المرء لفهم ذاته وللعلاقات الأخلاقية مع الآخرين (Foucault ١٩٨٩, ١٩٨٥)^(١).

إن ما يجب علينا أمام هذه الخطابات النسوية هو التعرف عليها واستيعابها أولاً فصحيح أن الكثير منها وخصوصاً ما هو غربي الهوية يمثل عدواناً إمبريالياً سافراً على مجتمعاتنا، أو يعبر عن أزمة هوية، وتفسخ إنساني يجب العمل على مواجهته، لكن الكثير منها أيضاً يعبر عن الدفاع عن الاستقلال الحضاري وحقوق الإنسان المنهوبة في مواجهة الليبرالية الغربية ومنظومتها الثقافية والاقتصادية والعمل الجاد في هذا المضمار يعني البحث عن خلفاء في مواجهة تلك الامبريالية.

كما أن التعاون مع تلك الجهات يساعد على الحث على مواجهة المظالم الحقيقية التي يتعرض لها النساء في مجتمعاتنا والتي يجب أن ننظر إليها بمطور إسلامي.

١ - نقض مركزية المركز: ج٢ ص ٥٤: ٥٦.

حقوق المرأة و (السيداو)

قد تكون السيداو هي أخطر الاتفاقيات المتعلقة بحقوق المرأة لأنها تتجاوز فكرة تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة إلى تحقيق التماثل بينهما فهدفها المعلن مباشرة هو إلغاء التمييز ضد المرأة والمادتان الأولى والثانية من الاتفاقية تلخصان أهدافها وقواعدها حيث تقرران:

المادة ١

لأغراض هذه الاتفاقية يعني مصطلح " التمييز ضد المرأة " أي تفرقة أو إستبعاد أو تقييد يتم علي أساس الجنس ويكون من أثاره أو أغراضه النيل من الإعراف للمرأة، علي أساس تساوي الرجل والمرأة، بحقوق الإنسان والحريات الأساسية في الميادين السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية والمدنية أو في أي ميدان آخر، أو إبطال الإعراف للمرأة بهذه الحقوق أو تمتعها بها وممارستها لها بغض النظر عن حالتها الزوجية .

المادة ٢

تشجب الدول الأطراف جميع أشكال التمييز ضد المرأة وتوافق علي أن تنتهج، بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء، سياسة القضاء علي التمييز ضد المرأة، وتحقيقاً لذلك، تتعهد بالقيام بما يلي:

(أ) تجسيد مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى، إذا لم يكن هذا المبدأ قد أدمج فيها حتي الآن، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال القانون والوسائل المناسبة الأخرى.

(ب) إتخاذ المناسب من التدابير التشريعية وغيرها، بما في ذلك ما يقتضيه الأمر من جزاءات لحظر كل تمييز ضد المرأة.

(ج) إقرار الحماية القانونية لحقوق المرأة علي قدم المساواة مع الرجل وضمن الحماية الفعالة للمرأة، عن طريق المحاكم الوطنية ذات الاختصاص والمؤسسات العامة الأخرى، من أي عمل تمييزي.

(د) الإمتناع عن الإضطلاع بأي عمل أو ممارسة تمييزية ضد المرأة، وكفالة تصرف السلطات والمؤسسات العامة بما يتفق وهذا الإلتزام.

(هـ) إتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء علي التمييز ضد المرأة من جانب أي شخص أو منظمة أو مؤسسة.

(و) إتخاذ جميع التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريع، لتعديل أو إلغاء القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات القائمة التي تشكل تمييزاً ضد المرأة.

(ز) إلغاء جميع أحكام قوانين العقوبات الوطنية التي تشكل تمييزاً ضد المرأة.

أما المواد الأخرى من الاتفاقية فهي بمثابة تفاصيل لما جاء في هاتين المادتين أو تدابير تعمل على إقرارها وتنفيذها والذي تعنيه هذه الاتفاقية وهو تفرغ الجنس البشري من ميراثه الروحي والعقلي على امتداد التاريخ وإحالة البشر إلى كيانات مادية مصمتة ولكنها لا تقف بعد ذلك عند حدود هذه الحيادية المادية (لأنها لو فعلت ذلك لبدا واضحاً اشد الوضوح بروزات وتجوفات التمايزات المادية بين الرجال والنساء) ولكنها أسبغت عليهم وبتعسف قهري المفهوم الأحادي المنسق للمساواة المتماثلة الغربية والتي تتعارض وبشكل صارخ مع بعدها المادي نفسه.

فعلى المستوى الموضوعي - أي حتى بعد إزاحة الأيديولوجيات الدينية أو الإنسانية جانباً- فإن على البشر أن يحددوا موقفهم من هذا السؤال الجوهرى هل

هناك تمايزات جسدية بين الرجل والمرأة أم لا؟؟!!!!.

أقول موقفهم ولا أقول حقيقتهم الحسية والتجريبية لأنه برغم أن المادية الغربية تجعل من الإدراك الحسي مرجعيتها لكن في إدراك التمايزات الجسدية بين الرجل والمرأة يتم إنكار ما هو حق اليقين فيما هو أقرب إلى الجنون الأيديولوجي وتقوم أبحاثها العلمية المكثفة من أجل العمل على إنكار هذه الفروق بالطريقة التي تصطدم مع وعي الأغلب الأعم من نساء الأرض أنفسهم فالذين ينكرون هذه التمايزات الجسدية يصادرون مبدئيًا إمكانات الحوار حول الموضوع، أما الذين لا ينكرون ذلك فإن ما يقال لهم هو أن اجتهادات العقول ووحى الأديان - لمن يعترف بها - قد وضعت تصورات مختلفة للعلاقة بين طرفي البشر بناء على هذه التمايزات.

فأي شيء الأجدر أن نفعله إزاء ذلك والخيارات المطروحة أمامنا هي التالي:
إما أن نقيم حوارًا هادئًا عادلًا لنصل إلى ما هو الحق في هذه التصورات.
وإما أن يختص أصحاب كل تصور بتطبيق تصورهم على الأناس المؤمنين به.
والموقف الإسلامي يجمع بين هذين الحلين.

وإما أن يتغلق كل منا على نفسه أو تتحارب بسبب ذلك.

إن التساهل في موضوع حقوق المرأة يمثل تأكيدًا لما أردده دائمًا من أن ما يحدث من تراجع للأمة الإسلامية في هذه المرحلة هو أن جل أهلها بما في ذلك من هم في مناصب علمية رفيعة مصاب بالبلاهة الفكرية.

فعندما يشترط أوباما إقرار حقوق المرأة الأممية (نسبة إلى الأمم المتحدة) للسلام مع الإسلام فإن ذلك ليس خطاب سلام وإنما ذلك خطاب إمبريالي فاجر لا يقبل منا سوى الاستسلام.

وثيقة نبذ العنف ضد المرأة

فإذا أتينا لوثيقة نبذ العنف ضد المرأة وجدنا أنفسنا من حيث المبدأ مناصرين بقوة لنبذ العنف ضد المرأة بل ومواجهته لأن هذه المواجهة هي البداية العلمية لفحوى قول الرسول S: "أوصيكم بالنساء خيراً".

ولكن عندما نذهب إلى التفاصيل المتعلقة بمواجهة العنف ضد المرأة والأمور المرتبطة بها نجد أنفسنا نسقط في هاوية التسليم بالقيم الغربية مرة أخرى. وكأن المسألة مسألة موسمية يتمخض فيها فكر الغرب من وقت لآخر عن عنوان ما أيا كان - ويفضل أن يكون له بريق عاطفي خاص عند النساء - ليتم جذب الجميع من خلاله إلى هاوية التسليم بالقيم الغربية ومن ثم إلى الاستسلام لسيطرة الإمبريالية الثقافية العالمية.

فيكفي أن يتم تحرير الوثيقة عبر أروقة الأمم المتحدة المسيطر عليها غربياً حتى تتخذ صفة الطليعة السلطوية. وقبل أن تنطق الوثيقة ببنت شفة عن عنوانها الذي جاءت من أجله (نبذ العنف ضد المرأة) تعمل على التأكيد مراراً وتكراراً بالتسليم بكل الوثائق السلطوية السابقة. فقد جاء من بين البنود الأولى من الوثيقة (٤، ٥):

٤_ ولقد أكدت مختلف الصكوك القانونية والصكوك النازمة للسياسات، التي تم وضعها على الصعيدين العالمي والإقليمي، على الدور الهام الذي تؤديه الجهود الرامية إلى منع ذلك العنف. فإتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة تنص على مسؤولية الدول عن التصدي لأنماط السلوك الاجتماعية والثقافية التي تؤدي إلى التمييز وإلى تكريس الأدوار النمطية للمرأة والرجل وهي مسؤولية تقع في صميم

عملية منع العنف. وتعترف اللجنة المعنية بالقضاء على التمييز ضد المرأة صراحة، وفي توصيتها العامة رقم ١٩، بأن هذا العنف إنما هو شكل من أشكال التمييز، وقد أكدت أيضًا في ملاحظاتها الختامية الموجهة إلى الدول على أهمية منعه بمعالجة أسبابه الجذرية. وتتضمن المادتان ١٩ و ٣٤ من إتفاقية حقوق الطفل أيضًا أن تضطلع الدول بحماية الفتيات من العنف، بسبل منها إتخاذ التدابير اللازمة لمنع هذا العنف.

٥- وفي منهاج عمل بيجين، الذي أعتمد في المؤتمر العالمي الرابع المعني بالمرأة المعقود عام ١٩٩٥، حُدد العنف ضد المرأة بإعتباره أحد مجالات الإهتمام الإثني عشر الحاسمة التي تتطلب إتخاذ إجراءات عاجلة لتحقيق أهداف المساواة والتنمية والسلام، ودعا المنهاج من ثم إلى منع هذا العنف. وكررت الدعوة إلى إتخاذ هذه الإجراءات أثناء إستعراض منهاج العمل الذي يجري كل خمس سنوات (أنظر قرار الجمعية العامة د ١ - ٢٣/٣، المرفق. الفقرة ٦٩.

إذن فإننا لسنا أمام مجرد وثيقة لنبذ العنف ضد المرأة إنما بيان سلطوي لكل مقررات الحضارة الغربية بشأن العلاقة بين الرجل والمرأة كاملة يراد من خلالها تحطيم الأنسجة الاجتماعية للشعوب والاستعاضة عنها بتلك المقررات لكي يتم ضمان فرض الإمبريالية الثقافية عليها وإلحاقها بعجلة التبعية الغربية.

أما نص نبذ العنف نفسه فيأتي كالتالي:

"تشدد اللجنة على أن العنف ضد المرأة يعني أي فعل من أفعال العنف القائم على الجنس ويترتب عليه أو يرجح أن يترتب عليه ضرر جسدي أو جنسي أو معاناة نفسية للنساء والفتيات بما في ذلك التهديد بأفعال من هذا القبيل أو القسر أو الحرمان التعسفي من الحرية، سواء حدث ذلك في الحياة العامة أو الخاصة، وتلاحظ اللجنة أيضًا الأضرار الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن هذا العنف".

وَحَقًّا لا بد من مواجهة العنف ضد المرأة ولكن يجب الأخذ في الاعتبار الملاحظات الآتية:

• تدعو الوثيقة لمواجهة العنف ضد المرأة والعمل على مساندة المرأة في ذلك الأمر الذي يعني الإقرار الضمني أن المرأة هي الطرف الأضعف حتى هذه اللحظة المعاصرة وهي كذلك بحسب العلم البشري على امتداد العصور أليس ذلك يعني بشكل صارخ نفي التماثل ومن ثم يكون الأجدر أن تكون منظومة العلاقة قائمة على هذا التمايز بين الطرفين.

• كيف تذكر الوثيقة كل المشاكل المسببة للعنف ضد المرأة من قريب أو بعيد ولا تذكر السبب الرئيسي لإحداث ذلك العنف ضد المرأة وكل البشر على السواء وهو سيطرة القوى الغربية الاقتصادية والنخب المرتبطة بها في باقي دول العالم الأمر الذي يؤدي إلى استعباد هذه الشعوب وجعلها فريسة سهلة لقهر الأغنياء لها واسترقاقها وإذلالها بل ومعاملتها بأقصى صنوف التعذيب والعنف كالجلد والقتل أيضًا هذا فضلاً عن إشاعة العنف والقهر فيها.

• إذا كنا نهتم بنبذ العنف ضد المرأة فعليًا أن نحدد أولاً الأشكال المميزة لمجتمعاتنا بالنسبة لهذه الممارسات والأحكام المستخلصة من شريعتنا لمواجهة ذلك وإن كنت أرى أن قهر الفتيات على الزواج ممن لا يردن هو أخطر هذه الأمور جميعًا إلا أن الأمر يحتاج مع أمور أخرى كثيرة إلى إنشاء مجلس لحقوق الإنسان إسلامي يهتم بتحديد هذه المشاكل في كافة الدول والمجتمعات الإسلامية وكيفية العمل على مواجهتها.

• عندما نتحدث عن تحديد العنف فلا بد أن نحذف من قاموسنا كلمة (أي) أو كلمة (كل) أو أي كلمة تعبر عن التعميم ويكون قصدنا هو مواجهة كل الأشكال

المتطرفة أو القاسية أو غير المألوفة لأن العلاقات الإنسانية لا يمكن قياسها بهذا التحديد الدقيق المعبر عن أي عنف وفي كل الظروف فالمرأة نفسها كثيراً ما تحتاج لهذا العنف ويكون شرعياً لها في حالات الدفاع عن النفس والقسوة ومن منظورنا الإسلامي فالزوج يحتاج لتفويض باستعمال القليل من العنف لحفظ مبدأ القوامه وحتى إن كان لا يستعمله أما في العلاقة الجنسية ذاتها فقد يكون القليل من العنف معبراً عن الكثير من الرفق وهذا ما تقوله كتب الصحة الجنسية الغربية ذاتها.

حقوق الإنسان

حقوق الإنسان

مدخل:

عند تناول موضوع حقوق الإنسان؛ فإن الشخصية المحورية التي يدور حولها الحديث عادة على أن أفكارها كانت المصدر الأساسي الذي استلهمت منه المفاهيم المسوغة لتلك الحقوق هي جان جاك روسو، وهكذا تسطر المقالات وتقام الندوات، وتدور المناقشات، وتذاع الحلقات؛ فإذا حاولت التدقيق في معرفة الكيفية التي تم بها استلهاام هذه المفاهيم من فكر جان جاك روسو؛ فإنك تجد نفسك تصطدم بصخور عديدة، وتعقيدات محبطة تدفعك لأن تتساءل في حيرة: كيف تم استلهاام مفاهيم حقوق الحرية والمساواة والديمقراطية من أفكار جان جاك روسو.

وأذكر أنني عندما كنت أكتب كتابي (الإسلام الليبرالي)، والذي تناولت فيه بعضاً من رموز الفكر الليبرالي، أو ممن يعتبرونهم كذلك وجدت صعوبة بالغة في أن أقتبس من كتاب العقد الاجتماعي (أهم كتب روسو) ما يعبر عن ذلك.

والحق أن كتابات روسو تحمل مستويين من المفاهيم: المستوى الشعوري، وهو الذي يمكن أن نبصر فيه انحيازه للحرية والمساواة في غلالة من الغموض عن كيفية إكفالهما للناس.

أما المستوى الثاني فهو محاولاته العقلية لتسويغ ذلك منطقياً.

وهنا يقع في العديد من الالتباسات المحيرة التي تؤدي به إلى تقيض ما يسعى إليه أحياناً.

أي أنه أقرب إلى الشاعر منه إلى الفيلسوف، والفرق بين الإثنين أن الشاعر يمكن أن يميل بمشاعره إلى مواقف ما، ولكن على الفيلسوف أن يقدم لنا الاستدلالات العقلية

التي تؤدي به إلى هذه المواقف والتصورات العملية التي يمكن من خلالها تطبيق هذه المواقف، وقد عجز جان جاك روسو عن فعل ذلك.

فعلى سبيل المثال هو ينحاز إلى حالة المساواة التي افترض وجودها في واقع الإنسان البدائي، ولكنه لا يقدم لنا دلائل عقلية على وجود هذه الحالة ولا حلولاً عملية لتطبيق هذه الحالة على الواقع الإنساني القائم في عصره وما يتلوه من عصور، وقد تعددت المراكز وتصاعدت وتشعبت، هل نعيد الناس إلى تلك الحالة الأولى وهو أمر خيالي لكي يمكننا تطبيق هذه المساواة؟.

ثم لماذا تكون تلك المساواة في الجانب الاقتصادي فقط، ونحن لا نستطيع تطبيقها في الذكاء والصحة والجمال وأمور أخرى، وهو الأمر الذي يردده دائماً المفكرون الإسلاميون في هذا الشأن، بل وفلاسفة غربيون أيضاً يأتي على رأسهم برتراند رسل، إن تطبيق المساواة في الجانب الاقتصادي دون تطبيقه في الجوانب الأخرى _ حيث يستحيل تطبيقه بالنسبة لها _ يُعد مناقضاً لمعنى المساواة المنشود؟ وهذا ما نتج عنه كل تلك الخلافات المعقدة بين الفلاسفة الذين يسعون لتحقيق المساواة على امتداد العصور وليس الأمر على ذلك النحو الساذج الذي تحي به الميول العاطفية لجان جاك روسو، أو على التوافق بين تلك المواقف الخادعة التي يدعي العلمانيون العرب اتخاذها من أجل تحقيق تلك المساواة.

من هو جان جاك روسو؟

يقول الفيلسوف الكبير برتراند رسل: "لقد قص روسو سيرة حياته بنفسه في "اعترافاته" بتفصيل كبير، ولكن دون اعتبار واضح للحقيقة؛ فقد كان يتلذذ بإظهار نفسه آثماً كبيراً، وكان يبالغ أحياناً في هذا المجال، ولكن ثمة بيئة خارجية وافية على أنه كان مجرداً من جميع الفضائل العادية، ولم يزعجه هذا؛ فقد كان يعتبر نفسه دائماً رقيق

الفؤاد، ومع ذلك لم يحل هذا بينه وبين قيامه بأفعال دنيئة نحو أفضل أصدقائه^(١).

ويقدم برتر اندرسل نموذجًا للتناقض بين مواقفه وبين عاطفته في المثال التالي: "لما طرد من المعهد في "تورين" وفي جيبه عشرون فرنكًا التحق وصيفًا لسيدة تدعى "مدام دي فيرسلي" التي ماتت بعد ذلك بثلاثة شهور، وضبط ساعة موتها وفي حوزته وشاح يخصها سرقة بالفعل.

وقد زعم أن خادمة كان يميل إليها أعطته هذا الشاح، وصدق زعمه، وعوقبت الخادمة، وكان اعتذاره عن ذلك شاذًا: "لم يكن الشر أبعد عني منه في هذه اللحظة الآثمة، وعندما اتهمت الفتاة المسكينة، كان هذا تناقضًا، ولكن الحق مع ذلك أن عاطفتي نحوها هي التي كانت سببًا فيما فعلت، كانت حاضرة في ذهني، فأسقطت اللوم عن نفسي على أول موضوع خطر بيالي"، هذا مثل ممتاز للطريقة التي تأخذ بها "الحساسية" في أخلاق "روسو" مكان جميع الفضائل العادية^(٢).

يكتب هاشم صالح نقلًا عن الكاتب البلجيكي ريمون تروسون الذي روى حياة روسو في ثلاثة مجلدات أنه "في أحد الأيام هرب من المدينة وهام على وجهه في البراري والحقول بسبب نزعة الرومانطيقية العاشقة للطبيعة أو بسبب حب المغامرة الكامن في داخله، والواقع أنه كان يلعب مع ابن خاله خارج المدينة عندما خيم الليل فجأة من دون أن يشعر، لكنهما عندما عادا إليها حثيثًا كانت قد أقفلت أبوابها وأسوارها،، وقد ظل ابن خاله مرابطًا حول الأسوار ينتظر طلوع الفجر لكي يدخل ويعود إلى بيت أهله نادمًا ومعتذرًا عن خطيئته، أما جان جاك روسو فلم ينتظر، وقد وجدها فرصة سانحة لكي يهرب هائمًا على وجهه في البراري المحيطة"^(٣).

١ - الفلسفة الحديثة: ص ٢٨٨.

٢ - المرجع السابق: ص ٢٨٩.

٣ - جان جاك روسو ملهم إعلان حقوق الإنسان - جريدة الشرق الأوسط، عدد ١٠ يونيو ٢٠١٢م.

والحقيقة أنه ظل أغلب عمره في تلك الحالة من اليوهيمية والهروب والتشرد (راجع في تفاصيل ذلك مجلدي ول ديورانت عن روسو في موسوعته قصة الحضارة)، ولعل ذلك من دوافع تفضيله للعالم البدائي والإنسان الأول، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما علاقة ذلك بالمجتمع المدني؟ الذي يزعم الليبراليون عندنا أنه من أهم دعائمه؟!.

انظروا هو نفسه عندما يتحدث عن أصل المجتمع المدني وضروب عدم المساواة (لاحظ أنه يقرن بينهما) فإنه يجد ذلك في الملكية الخاصة "فأول رجل سور قطعة أرض وخول لنفسه القول: "هذه أرضي" ووجد بعض الناس يصدقونه كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني"، أي أن المجتمع المدني بحسب روسو نفسه أسس على عدم المساواة، ويستطرد روسو ليقول أن ثمة ثورة مؤسفة أدخلت الصناعة المعدنية والزراعة، "فالحبة هي رمز شقائنا وأوروبا هي أتعس قارة؛ لأن لديها معظم الحب ومعظم الحديد وللقضاء على الشر يلزم فقط التخلي عن المدينة"^(١).

وعندما أرسل روسو بحثه إلى فولتير عام (١٧٥٥م) رد عليه قائلاً: "تلقيت كتابك الجديد ضد الجنس البشري، وأشكرك عليه، فلم يحدث بالمرة أن استخدمت البراعة على هذا النحو بهدف جعلنا جميعاً حمقى، وأن الإنسان وهو يطالع كتابك ليتوق أن يمشي على أربع، ولكنني لما كنت أقلعت عن هذه العادة منذ أكثر من ستين عاماً؛ فإنني أشعر بالشقاء لاستحالة استعادتها"^(٢).

ولكن على الرغم من كل من العقل والمنطق ومن فولتير ومن روسو نفسه؛ فإن الليبراليين عندنا يروجون له على أنه رائد المجتمع المدني.

بقي أن نذكر عن روسو لكي تكتمل صورة القارئ عنه بعض الشيء أنه كان ربوبياً

١- نقلاً عن بريتر أندرسن، المرجع السابق: ص ٢٩٢.

٢- المرجع السابق: ص ٢٩٢.

يؤمن بإله بلا دين أو وحي، أو ما يسمى بالدين الطبيعي، وأنه عاش حياته في تحليل تام، وكان من بين ذلك أنه بعد حادثة السرقة المذكورة رعبته امرأة تسمى مدام دي فارن حوالي عشرة سنوات، وكان يدعوها أمه، حتى بعد أن صارت خليلته "وكان يشاركه فيها وكيل أعمالها، وكانوا جميعاً يعيشون في أعظم محبة، وعندما مات وكيل أعمالها أحس روسو بالحزن، وكانت سلواه في الخاطر التالي: "حسنًا على أية حال سأحصل على ثيابه"^(١).

والآن ننتقل إلى أفكاره في العقد الاجتماعي، يرى روسو أنه لا بد من إيجاد نوع من الاتحاد من شأنه استخدام قوة المجتمع كلها في حماية شخص كل عضو من أعضائه وممتلكاته، وذلك بطريقة تجعل من كل فرد إذ يتحد مع قرنائه إنما يستطيع أن يحافظ على إرادة نفسه، ويظل حرًا كما كان من قبل، هذه هي المشكلة الأساسية التي يكفل العقد الاجتماعي حلها وتحدد شروط هذا العقد بوثيقة الاتحاد، وهذه الشروط يمكن تلخيصها جميعًا في شرط واحد هو التنازل الكامل من جانب كل شخص عن جميع حقوقه للمجموع، إذ إنه أولاً لما كان كل شخص قد سلم نفسه بلا أي تحفظ؛ فإن الحالة متساوية بالنسبة للجميع، ولكن لا يصير الميثاق الاجتماعي إذن مجرد صيغ جوفاء؛ فإنه يشتمل ضمناً على ذلك العهد الذي يستطيع وحده أن يضيفي على المجموع قوة وهو: إن كان يرفض طاعة الإرادة العامة لا بد أن يقوم المجموع بإكراهه على الخضوع^(٢). والسؤال هنا: إذا كان الفرد الذي يرفض الإرادة العامة لا بد أن يقوم المجموع بإكراهه على الخضوع فأين تلك الحرية الفردية التي يتميز بها روسو عن الآخرين.

فالعقد الاجتماعي يتألف من "انضواء المشارك وكل حقوقه انضواء تامًا تحت جناح الجماعة بأسرها، وذلك لأنه في المنزل الأولى، كما أن كل شخص يعطي ذاته إعطاءً مطلقاً؛ فالشروط واحدة لكل وحين يكون الأمر كذلك فليس لأحد مصلحة

١- المرجع السابق: ص ٢٨٩.

٢- هذه الفقرات وغيرها منقولة أو مختصرة من كتابه (العقد الاجتماعي).

في أن يجعلها ثقيلة الوطأة على الآخرين،، إذ لو احتفظ الأفراد بحقوق معينة، وحيث لا يكون بينهم من هو في المقام الأعلى ليحسن بينهم وبين الجمهور؛ فإن كلاً منهم حين يكون في نقطة واحدة قاضي نفسه سيطالب بأن يكون كذلك بالنسبة للكل، ومن ثم تستمر حالة الطبيعة وتغدو المشاركة بالضرورة غير فعالة أو استبدادية".

يعلق بريتر اندرسل على الفقرة السابعة، فيقول: "ينطوي هذا على إبطال تام للحرية، ونبذ كامل لنظرية حقوق الإنسان"^(١).

أما ما أراه فهو أن ذلك مجرد تخبطات لشخص يسعى إلى تصور ما لأسس الاجتماع البشري يجمع فيه بين السلطة العامة والحرية الفردية والمساواة فيهم حول الموضوع دون أن يضع تصورًا حقيقيًا، لكن المتحمسين يأخذون بغايات مسعاه ويعتقدون أن ذلك تصورًا يمكن تنفيذه.

وفي نقده لنظرية العقد الاجتماعي يسهب بريتر اندرسل في التفرقة بين الإرادة العامة التي يقصدها روسو وإرادة الكل؛ فالأخيرة هي مجموع الإرادات، ومن ثم فهي المعبرة عن إرادة الجماعة، وهذا كلام جميل ميتافيزيقيًا، ولكن السؤال الأهم الذي يجب طرحه هنا هو: من الذي يعبر عن هذه الإرادة العامة في الواقع العملي؟

لنعد إلى عبارة روسو نفسه: "إن الحاكم بفضل ما هو عليه فقط هو دائمًا ما ينبغي أن يكون"، ولكن الحاكم لدى روسو ليس الملك أو القائد، بل الجماعة، أي أننا ندور في نفس الحلقة، ومع ذلك فمن يرفض أن يطيع الإرادة العامة "فليس أقل من أن إرادته ستجبر على أن تكون حرة".

والنظام الذي يختاره روسو هو النظام الديمقراطي: الديمقراطية النيابية تحديدًا، أو ما يسميه بالديمقراطية الأرستقراطية؛ لأن الديمقراطية المباشرة لا يمكن أن تطبق إلا في مدينة محدودة، ويقول في ذلك رأيًا اعتقد أنه الغاية في تأييد النظام الديمقراطي: ١ - الفلسفة الحديثة: ص ٣٠٣.

"لو هناك شعب من الآلهة لكانت حكومتهم ديمقراطية، وعلى ذلك إذا كانت الحكومة كاملة فهي ليست حكومة للبشر"^(١).

أي أن ما يمكن تصوره هو حكم الأغلبية الديمقراطية، أما اتفاق الجميع فمستحيل ولا يكون للإرادة الفردية سوى الطاعة أو الجبر على ذلك، إذن فما الذي قاله جديدًا عن الديمقراطيات التي كانت تطبق منذ أيام الإغريق في أثينا، وهل كان هناك داعي لكل هذه التهويمات والتخبطات، ولا غرابة إذن أن يعلق دوركهايم على فكرة العقد الاجتماعي بقوله: "لا تربطها أية علاقة بالواقع"^(٢).

فكرة الحقوق عند هوبز ولوك

فإذا عدنا إلى الوراء إلى زمن أبعد من جان جاك روسو وجدنا نظرية الحالة الطبيعية عند لوك (١٦٣٢ _ ١٧٠٤م) وقبله هوبز (١٥٨٨ _ ١٦٧٩م).

أما هوبز فقد أراحنا واستراح؛ فحالة الطبيعة عنده هي حرب الكل ضد الكل، ومن ثم فليس هناك حقوق إنسان ولا غيره، وهو رجل مناصر للاستبداد على كل حال، وإن كان استبدادًا ملكيًا مدنيًا في مقابل استبداد الكنيسة، ولهذا السبب تحديدًا يعدونه ليبراليًا، ولهذا يقال أن الليبرالية قد تتفق مع الاستبداد بل أن هذا ما بقوله ريتزاند رسل نفسه فهو يراها أشبه بالحلبة التي تأتي بأشد المستبدين في النهاية والذي يقضي على حرية الآخرين بعد ذلك.

أما لوك فيتحدث عن حالة الطبيعة هذه كحلم حيث يقول: "لكي نفهم السلطة السياسية فهمًا صحيحًا ونستمدّها من أصلها، يجب أن نرى أية حالة يكون فيها الناس بالطبيعة، وإنها حالة حرية كاملة لتنظيم أفعالهم ولتصرفوا في ممتلكاتهم وأشخاصهم

١ - تلقي هذه العبارة بظلال سوداء كبيرة على ما يحدث بالنسبة لليبراليين العرب الذين يتحدثون عن أكذوبة التوافق ويرفضون حكم الأغلبية الذي تأتي بها الديمقراطية.

٢ - نقلًا عن محمد سبيلا: الأصول الفلسفية لحقوق الإنسان: موقع منبر الحرية.

بما يروونه سليماً في حدود قانون الطبيعة دون أن يطلبوا إذناً ودون الاعتماد على إرادة أي إنسان آخر.

هي أيضاً حالة مساواة، حيث كل السلطات متبادلة فليس لأحد أكثر من الآخر، وليس ثمة أوضح من أن المخلوقات من نفس النوع والمنزلة، وهي تولد في غير تمييز بينها لها كلها ذات الفوائد في الطبيعة واستخدام نفس الملكات؛ فينبغي إذن أن تجري المساواة بينها دون أن يكون بعضها تابعا للبعض الآخر أو خاضعا له^(١).

وهذه الافتراضات الأولى التي يذكرها لوك، إما أنها مستلهمة من الدين وإما أنها متصورة تصورا عقليا؛ فإذا كانت الأولى فإن مرجعية الدين في التصور تقتضي مرجعيته في تحديد الحقوق، وهو ما يقتضي فقدان الحاجة للبيرالية، وأما التصور العقلي فينقده ما قلناه بالنسبة للقانون الطبيعي في حالة جان جاك روسو من حيث أن هذا لا يمكن تصوره إلا بالنسبة لأفراد فرقاء في أرجاء الأرض وليس بالنسبة لتجمع بشري في مكان محدد، وهذا الوضع الأخير هو ما يمكن القياس وليس الوضع الأول.

ولكن هناك خصوصية أخرى بالنسبة لفكر لوك، وهو أن لوك على الرغم من كونه فيلسوفاً عبقرياً له تأثيره الكبير في تاريخ الفلسفة، ولكنه كان فيلسوفاً مزيقاً في الكثير من أفكاره، وهي حالة نادراً ما تتكرر بين الفلاسفة؛ فعلى الرغم من كونه فيلسوفاً مادياً فإنه ادعى إيمانه بالدين وقد صرح أحد الفلاسفة أنه تعلم الإلحاد على يديه، ومع ماديته يضع نظريته عن الحالة الطبيعية التي لا يمكن أن تكون مستمدة من غير الدين لتسويغ آرائه السياسية المساندة للثورة الإنجليزية ضد الملك، ثم يأتي بنظريته عن التسامح الديني وحرية العقيدة فيستثني من ذلك الموالين لسلطة خارجية أجنبية، وكان يقصد بذلك الكاثوليك الموالين للكنيسة الرومانية، فما بالك بالمسلمين على سبيل المثال.

١ - نقلاً عن برتر أندرسن: الفلسفة الحديثة، ص ٢٠٠.

مدرسة الحق الطبيعي

فإذا كان هذا ما يتعلق برواد عصر التنوير الذين تنسب إليهم نظرية حقوق الإنسان؛ فإن البعض ينسب هذه النظرية إلى رواد آخرين هم رواد مدرسة الحق الطبيعي بوفندروف (١٦٣٢ _ ١٦٩٤م)، وتوماس سيوس (١٦٥٥ _ ١٧٢٨م)، حيث يذكر المفكر العربي محمد سيلا أنه "قد لعب رواد مدرسة الحق الطبيعي أمثال غروتوس وبوفندروف دورًا كبيرًا في الفصل بين الحق الطبيعي واللاهوت؛ فقد بذلوا جهدًا في فك الاشتباك بين المسألة السياسية والمسألة الدينية محققين في تاريخ الفكر السياسي، ثورة حقيقية بتخليص العلم السياسي من ارتباطه باللاهوت المسيحي، وكذا بتخليص الدولة من هيمنة ووصاية الكنيسة.

فالحقوقي الهولندي غروتوس هو الذي أقام الدولة على الميل الطبيعي نحو العيش المأمون الذي يأمله الناس من قيام المجتمع، كما قام بالبحث عن إمكانية دوام قواعد قانونية قائمة على العقل وبقائها حقيقية حتى في حالة غياب سند لاهوتي لها، وقد أدخل بوفندروف هذا التصور غير الديني للدولة إلى ساحة الفكر الألماني.

إن السلطة المدنية بالنسبة لكل من غروتوس وبوفندروف وأتباعهما من أصحاب مدرسة الحق الطبيعي هي في النهاية مؤسسة إنسانية، ولا ضرورة للصعود إلى المرتبة الإلهية للعثور على أصل السلطة والمؤسسة السياسية، فجذورها وأصلها وأساسها يقوم في الاتفاقات التي يقيمها الناس بينهم، ويجب أن نشير _ كما يقول غروتوس _ إلى أن الناس الأوائل الذين كونوا المجتمع المدني، لم يفعلوا ذلك نتيجة أمر إلهي، بل وجدوا أنفسهم مدفوعين لذلك عن طريق الخبرة التي شعروا فيها بضعف الأسر المنفصلة، وبعدم قدرتها على أن تحمي ذاتها بما يكفي من عنف وسباب الآخرين،

ومن ثم تولدت السلطة المدنية التي دعاها القديس بطرس بسبب ذلك مؤسسة إنسانية، وذلك على الرغم من أنه في مكان آخر، كان قد اعتبرها مؤسسة إلهية؛ لأن الله باركها كشيء يحقق مصالح البشر الذين هم مؤسسو هذه السلطة، والحال أن الله عندما يصادق على قانون بشري؛ فإنما يصادق عليه كقانون خاص بالبشر يوافق رغباتهم ويحقق مصالحهم.

وهكذا يتخيل هؤلاء المفكرون حالة طبيعية افتراضية لم يكن الناس خاضعين فيها لأية سلطة، باستثناء قانون العقل أو القانوني الطبيعي في هذه الحالة كان الناس يعيشون في حالة من التساوي والاستقلال، فالتساوي يعني أن لا أحد يملك بالطبيعة حق حكم الآخرين^(١).

ومن الواضح أن فكرة الحق الطبيعي هذه فكرة خيالية أو مفترضة على أفضل الأحوال على أساس أن إنسان الطبيعة الذي يصفون به الإنسان الأول كانت له سلطات مطلقة، وهي مسألة ميتافيزيقية تقوم على ضرب من التخمين (وطبعاً إقصاء الرؤية الدينية لها يمثل جانباً هاماً من الوجهة العلمانية) ولكن حتى لو صدق ذلك بالنسبة لتصور أفراد منتشرون في شعاب الأرض؛ فإنه لا يمكن تصوره بالنسبة لتجمع بشري ما كان كائناً في ذلك الوقت؛ لأن التجمع البشري يقتضي وجود نظام ما لتعارض الإرادات وما دام وجد النظام فإن ذلك يقتضي وجود سلطة، وإذا وجدت السلطة؛ فإن ذلك يحتم عدم المساواة والتراتب بين البشر، والواقع البشري القائم لا يمكن قياسه بالنسبة لحالة الطبيعة المفترضة هذه إلا بالنسبة إلى تجمع بشري وليس بالنسبة إلى أفراد، إذن فالمسألة لا تعني شيئاً لأنه لا يمكن افتراض أن هناك حقاً طبيعياً كان قائماً حتى يمكن القياس عليه الآن.

فإذا رجعنا أكثر إلى الحضارة الرومانية وجدنا التفرقة بين المواطنين الأصليين

١- الأصول الفلسفية لمفهوم حقوق الإنسان - موقع منبر الحرية.

ورعايا الدولة الذين لا يكتسبون حقوق المواطنة إلا بإنعام من الدولة، ثم تأتي بعد ذلك طبقة الأجانب المحرومة من كل الحقوق.

وإذا عدنا أكثر إلى الإغريق وجدنا التفرقة بين المواطنين الأصليين والأجانب (البربر)، ثم بين الأحرار منهم والعبيد، ثم بين الرجال منهم والنساء، ثم تكون حقوق المشاركة السياسية بين هؤلاء الرجال مقسمة إلى طبقات بحسب قدر امتلاكهم من الأراضي.

فإذا قيل: إن فكرة حقوق الإنسان جاءت من اليهودية والمسيحية وجدنا اليهودية تجعل من اليهود شعبًا مختارًا يفوق — بحسب العهد القديم — باقي الشعوب، حيث أن إله العهد القديم هو إله اليهود فقط، وهو إله منتقم غيور يورث أخطاء شعبه إلى الأجيال التي تليه، ومسيحية العهد الجديد، على الرغم من كونها قد بشرت بفكرة الإخاء العام بين البشر، ولكنها تركت العالم الأرضي للقيصر وأعلنت أن مملكة العدل في السماء وليس الأرض، أما أخطر ما في الديانتين مناقضًا لهذه الحقوق المفترضة هو فكرة الخطيئة التي نسبها لآدم وحملها لكل إنسان يولد من بعده.

بماذا جاء الإسلام؟

والآن أضع كل هذا الميراث الغربي السابق للأسس الفكرية لنظريات حقوق الإنسان في مقابل النصوص التالية:

انظروا هذا البلاغ إلى الناس جميعًا ليس من حيث المعنى، ولكن تحديدًا بالمخاطبة إلى كل الناس مباشرة.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣﴾ (الحجرات: ١٣).

"كلكم لأدم وآدم من تراب".

"الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى".

"لو سرق فاطمة بنت محمد لقطعت يدها".

ثم انظروا إلى هذا التكريم لكل البشر:

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي مَادَمَ ﴾ (الإسراء: ٧٠).

وهذا التكريم ينفي عن الإنسان تحمله أي خطيئة مبدئية:

﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ① ﴾ (التين: ٤).

﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَوِيَّةٌ ② ﴾ (المدثر: ٣٨).

﴿ الْأَنْزِلَ وَالْإِزِيدُ وَنَزَّلْنَاهُ ③ وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ④ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ⑤ ﴾

(النجم: ٣٨ - ٤٠).

والحرية هي أساس الاعتقاد:

﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

﴿ لَنْ عَلَيْهِمْ يُمَصِّطِرُ ⑥ ﴾ (الغاشية: ٢٢).

وما يمكن قوله الآن أن هذه النصوص لا يوجد مثيل لها أو يقاربها في التاريخ السابق للمفكرين الذين نادوا بحقوق الإنسان كأسس فكرية كان من الممكن أن تستلهم منها هذه الحقوق، فإذا كان ذلك كذلك فإنه لا يعد جنوحًا في التفكير إذا قيل أن نظريات حقوق الإنسان قد تم استلهاها من أسس فكرية كثيرة قد تكون أهمها، بل هي أهمها جميعًا الأسس الفكرية التي أتت بها النصوص الإسلامية.

أما بيان كيف من الممكن أن يتم ذلك على الرغم من الخلاف الشديد بين الإسلام

والغرب؛ فإن جواب ذلك معروف للدارسي التأثيرات الفكرية بين الحضارات عبر التاريخ، ولقد استرسلت في الحديث عن ذلك في كتابي (الإسلام والغرب الأمريكي)، ومن غير المناسب هنا تكراره، ولكني أشير إلى أن ذلك قد تم من خلال عدة طرق من أهمها التأثير من خلال الاحتكاك في الحروب الصليبية، ومن خلال احتكاك المسلمين بأوروبا في إيطاليا (وما لا يعرفه الكثيرون أن المسلمين قد تم لهم فتح روما نفسها لمدة من الزمن، أما جزيرة صقلية بجنوب إيطاليا فقد كانت جزيرة إسلامية لعهود طويلة)، وكذلك من خلال الاحتكاك بين المسلمين والأوروبيين في الأندلس.

حقوق الإنسان المعاصرة

هل هناك تصور محدد لحقوق الإنسان؟

تقول المادة الثانية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (١٩٤٨م): لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان دونما تمييز من أي نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسيًا وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو المولد أو أي وضع آخر، وفضلاً عن ذلك لا يجوز التمييز على أساس الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي للبلد أو الإقليم الذي ينتمي إليه الشخص، سواء أكان مستقلاً أو موضوعاً تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أم خاضعاً لأي قيد آخر على سيادته^(١).

ترى ما هي التصورات الفلسفية لتطبيق هذه الحقوق على أرض الواقع؟ وهل هي توجد من الأساس؟

إن الفارق كبير بين أن تتمثل هذه الحقوق كغايات نموذجية نسعى إلى تمثيلها في أرض الواقع بأكبر قدر ممكن، وبين تصور أن هذه الحقوق بشكلها الفردي الإطلاقي يمكن تطبيقها فعلياً على أرض الواقع أو الزعم بذلك واستغلال هذا الزعم لابتزاز أي سلطة أرضية أيا كانت بهدف إخراجها على الدوام لوثوقنا باستحالة تطبيق هذه الحقوق بشكلها الإطلاقي.

لقد ذكرت من قبل أن أي اجتماع بشري يقتضي وجود تنظيم، ومن ثم وجود قيادة وسلطة ما وبمجرد وجود هذه السلطة تنعدم المساواة ويتحتم وجود شكل تراتبي في المجتمع، كما أن الكفاءات النوعية النافعة للبشر تقتضي وجود أشكال أخرى من

١ - نقلاً عن د. مصطفى النشار: حقوق الإنسان المعاصر، ص ٨٨.

أشكال التراتب النافية للمساواة، لقد خلق الله الناس ذوي كفاءات مختلفة، (ونفس الأمر بالنسبة لو كان الخالق هو الطبيعة أو الأقدار الغامضة بالنسبة لمن لا يؤمنون بالله)، ونظرًا لاستحالة العمل على تحقيق المساواة في الكفاءات والمزايا فإن المساواة الكلية لا تتحقق على الإطلاق بفرض إمكانية العمل تحقيق المساواة المادية، بل قد تكون النتيجة أكثر ظلمًا، بل إن تحقيق المساواة الكلية نفسها _ على فرض مستحيل بإمكانية ذلك _ يعني افتقاد الحياة لمعناها نفسه.

ونفس الأمر يتعلق بالنسبة للحرية، فوجود أي نظام ما هو بمثابة قيد على الحرية بمعناها المجرد (أو المفترض بحسب نظريات الحق الطبيعي)، وافترض الرضا بوجود قيد ما عن آخر لا بد أن يستند إلى مرجعية ما تحدد لماذا يكون الرضا بهذا القيد، وهذه هي بؤرة السقوط لمركز الليبرالية الأساس الذي تستند عليه في تفسيرها لمعنى الحرية، كما قال به جون استيوارت مل، وهو القول بأن حرية الشخص تنتهي عند إلحاق الضرر بالآخرين، فهل يكون تحديد ذلك بحسب رؤية الشخص أم رؤية الآخرين أم رؤية الخارج، وهل ينبغي الاتفاق بينهما على ذلك أم لا، كما أنه ينبغي التسائل تحديدًا: ما هم هؤلاء الآخرين؟ فهل يدخل فيهم أعضاء الأسرة أم لا؟ وهل يتفق معنى (الغيرية) في مفهوم الآخرين هذا بالنسبة لشركاء الدين والوطن، مع من هم غير ذلك أم لا، وكل ما سبق يحتاج إلى مرجعية أولاً تحدد كل تلك الأمور.

إننا نلف وندور في كل المفاهيم الإنسانية، ولا يوجد حل لكل ذلك إلا في وجود المرجعية أولاً.

إن هناك ثلاثة إشكاليات بالنسبة لهذه الحقوق المفترضة قد يعتقد البعض أن أصعبها هو كيفية بلوغ القدرة على تنفيذها، لكن الأصعب من ذلك كثيرًا هو كيفية تصورها عمليًا ثم هو كيفية القدرة على تطبيقها.

إن كل ما سبق يجعلنا نقول بكل ثقة: إنه على الرغم من انحيازنا الكامل لهذه الحقوق فإنها تظل غايات ترتجى عمل على الاقتراب منها مع اقتناعنا التام باستحالة تطبيقها كاملة استحالة مطلقة.

موقف الفلاسفة المعاصرين من حقوق الإنسان:

وإذا ابتعدنا عن الزيف واللحاجة التي يرددها الليبراليون عندنا وجدنا أن الفلاسفة والمفكرين الليبراليين الغربيين أنفسهم يذهبون إلى ما هو قريب من ذلك.

يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل فيللي: "إن المرتكزات المتمثلة في التعاقد وما يعنيه من استمداد لمشروعية السلطة من تحت أو في سيادة القانون الذي هو تعبير عن السيادة القانونية للإرادة العامة أو في شيوع فكرة المساواة كفكرة خلفية ضامنة فلسفيًا لجملة من الحقوق قد ظلت مجرد "أحلام جميلة" ومزاعم غير ذات أساس" (١).

ويقول أستاذ الفلسفة العملية فيلفيد هينش: "إن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ليست لها إلا قوة تنظيمية ضعيفة، ويبدو أنها لا تزيد عن كونها حقوقًا "معلنة ثم التصريح بها" فقط كما أطلق عليها فيلسوف الحقوق الأمريكي جويل فاينبرج، أي أنها لا تعد حقوقًا مستحقة بقدر ما هي حقوق أدبية سارية فقط دون أن يقابلها واجبات واضحة يلتزم بتنفيذها الأفراد أو غيرهم من الأطراف" (٢).

ويشير عالم القانون أونور أونيل إلى أنه "حتى في حالة الاتفاق على هذه القيم الأساسية؛ فإنه لا يمكن التوصل بسهولة إلى الواجبات الخاصة الناجمة عن هذه الحقوق ومن هم الأطراف المعنيون بتنفيذها" (٣).

١- نقلًا عن محمد سبيلا: الأصول الفلسفية لمفهوم حقوق الإنسان، موقع منبر الحرية،
٢- حقوق الإنسان وتخصيص الواجبات ضمن المجتمع المدني والعدالة، تحرير توماس ماير -
أودو فرملت: ص ١٨، مكتبة الأسرة ٢٠١٠م،
٣- نقلًا عن فيلفيد هينش، المرجع السابق: نفس الصفحة.

ويقول بريان باري أحد أكثر الفلاسفة الليبراليين تعصبًا: "إن ثقة فلاسفة الغرب تقل تدريجيًا بالأفكار الأخلاقية التي تتسم بالعمومية، والتي تضيفي وحدها المعنى على الجهود المبذولة لتطبيق حقوق الإنسان ومعاقبة متتهكها، ومن الأمثلة على ذلك سلسلة المحاضرات السنوية التي تعقد في جامعة إكسفورد برعاية منظمة العفو الدولية، التي تنشر أيضًا تلك المحاضرات، فعلى الرغم من أن المفترض أن يكون موضوع تلك المحاضرات هو حقوق الإنسان؛ فإن ما يلفت النظر هو أن عددًا قليلًا جدًا من الفلاسفة البارزين ألقوا تلك المحاضرات تحدثوا بصراحة عن إمكانية تطبيق هذه الحقوق عالميًا"^(١).

لقد استرسلت في الاستشهاد بآراء هؤلاء الفلاسفة في حقيقة هذه الحقوق لأؤكد زيف ما يفعله الليبراليون عندنا من الترويج للحق في المطالبة بتطبيق هذه الحقوق بمعناها الإطلاقي دون أي تمييز وإدانة أي نظام قائم لا يفعل ذلك، وبذلك يتمكنون من إدانة كل الأنظمة على الدوام استنادًا إلى هذه الحجة المدعاة التي يغترون بها الشعوب، وقد كان من بين ذلك تلك الخديعة التي كانوا يجوبون بها شوارع مصر أثناء الأيام السابقة للاستفتاء على الدستور بقصد إقناع الشعب برفضه، تلك الخدعة هي القول بأن الدستور هو عقد اتفاق بين طرفين الشعب والحاكم، ومن ثم فإن الدستور يكون باطلاً ما دام ليس هناك توافق عليه من جميع أفراد الشعب.

وهي خدعة تبدو ساطعة في جاذبيتها بالنسبة للمثقفين غير المتخصصين، فما بالك البسطاء من الشعب، والحق في هذا الكلام من وجهة النظر الليبرالية نفسها واستنادًا إلى فيلسوفهم الأكبر جان جاك روسو في عقده الاجتماعي أن الإرادة العامة التي يجب أن ينصاع إليها الجميع، هي النتيجة الحاصلة عن العقد الضمني بين الحاكم والمحكومين، وأن المعبر عن هذه الإرادة العامة هو الأغلبية.

١ - الثقافة والمساواة: ج٢، ص ١٩.

موقف الإسلام من حقوق الإنسان

هل يعني ما سبق أن الإسلام يتفق مع مفاهيم حقوق الإنسان بشكلها الإطلاقي الذي يشيعه العلمانيون عندنا أو حتى كما جاء في إعلانات الأمم المتحدة.

لقد وقف المفكرون الإسلاميون من ذلك مواقف مختلفة، وأشهر هذه المواقف مواقف المفكرين التوفيقيين أو الإسلاميين الليبراليين كالدكتور محمد عمارة، والدكتور سليم العوا، والمستشار طارق البشري وهؤلاء كالعادة يوردون النصوص التي تتحدث عن حقوق الإنسان في الإسلام، وكأنها تتطابق مع نفس حقوق الإنسان الواردة في إعلانات الأمم المتحدة، يقول الدكتور محمد عمارة في هذا الصدد:

"إن هذا الذي عرفته فكرية الحضارة الغربية حديثاً في باب حقوق الإنسان، قد عرفته الحضارة الإسلامية _ بل ومارسته _ قديماً لا كمجرد حقوق للإنسان، وإنما كفرائض إلهية وتكاليف وواجبات شرعية، لا يجوز لصاحبها _ الإنسان _ أن يتنازل عنها أو يفرض فيها حتى بمحض اختياره إن هو أراد"،^(١).

وهناك اتجاه آخر يعبر عنه الدكتور محمد المختار المهدي وهو اتجاه يعمل على تحديد الجوانب التي يوافق عليها الإسلام من هذه الحقوق والجوانب التي يرفضها، فمثلاً عندما يتحدث الدكتور المهدي عن الحق في حرية الرأي يقول:

"إن الرأي متهدى بالانتفاع بما يستقر في الذهن بعد البحث والتفكير ومن حق المجتمع الذي ربي هذا الذهن وأولاه عنايته أن يتنفع بثمرته، وهو لا يتنفع بذلك إذا كان هناك قيد على نشر هذه الآراء وما دامت في محيط النفع العام.

بيد أنه لا ينبغي أن تتخذ هذه الحرية ذريعة لإشاعة المذاهب الهدامة والدعوة إلى

١- الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان: ص ٤.

الفساد والانحراف، ولا بد أن تلتزم الآراء خط الفضيلة والمبادئ، ولا بد كذلك أن تلتزم قانون العلم والتمحيص حتى لا يذاع على الناس كل باطل وهراء" (١).

والنموذج الثاني في هذا الاتجاه هو كتاب (عناية القرآن بحقوق الإنسان) للدكتورة زينب عبد السلام أبو الفضل، فبالنسبة لحق المساواة والعدل، فقد تناولته الباحثة من خلال عدة مبادئ هي:

"المساواة في الكرامة الإنسانية، وتحريم الظلم وحق الفرد في محاكمة عادلة، كما تناولت ضمانات عدالة الحكم في الإسلام: ما يتصل بالقاضي وما يختص بالمتهم، بالإضافة إلى ما تناولته من إجراءات وقائية كتحريم أخذ الناس بالظلم والشبهة وتقرير مبدأ "المتهم بريء حتى تثبت إدانته".

وتقرير مبدأ: ﴿لَا تَزِدُ زَيْنَةً وَتَذَرُ خَرَابًا﴾ (الإسراء: ١٥).

ومنح المتهم الحق في الدفاع عن نفسه.

والدراسة بحق تستحق كل الإنصاف لما حوته من بحوث فقهية متميزة، وإننا نقف مع القارئ عند طريقة اختيار أهل الشورى، إذ تقول الباحثة: "إن الله سبحانه وتعالى يقول في امتداح جماعة المؤمنين: ﴿وَأَقْرَبُ شُورَىٰ لَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، ولم يحدد لنا من هم أهل الشورى، وإن كان ظاهر الآية يفيد أن المراد المجموع وليس فئة من الناس دون فئة، كما يدل على ذلك التعبير بـ (هم).

ولكن ما ورد عن النبي ﷺ وصحابته (رضوان الله عليهم) في تطبيقهم للشورى، يدل على أن أهل الشورى لديهم كانوا يختلفون بحسب مقتضى الحال، فنرى رسول الله ﷺ يتبع ما يسمى في عصرنا بـ (الانتخابات) في أول مجلس للشورى يستعين به، كما حدث في العقبة حين اختار الأنصار من قبيلتي الأوس والخزرج وفدًا عند

١- مجلة الأعرس - جمادى الآخرة ١٤٢٣ هـ، ص ١٣٠٨.

رسول الله ﷺ يتكون من ثلاث وسبعين رجلاً وامرأتين وهؤلاء الذين بايعوا رسول الله في العقبة الثانية، وبعد أن تمت البيعة قال لهم رسول الله ﷺ: "أخرجوا إلي منكم اثني عشر نقيباً، تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس"، حرصاً منه ﷺ على أن يكون التمثيل دقيقاً حسب تعداد كل قبيلة.

ثم نراه ﷺ يتبع أسلوب آخر في الاستشارة وهو عرض الأمر على ذوي الرأي والمكانة من المسلمين، حين يكون الأمر الذي يراد عرضه على أهل الشورى يحتاج إلى معرفة رأي خاصة الناس، أو من الأمور التي يضر إفشاؤها بمصلحة المسلمين كما حدث يوم بدر حين علم ﷺ باستعداد قريش بالحرب فلم يبرم الأمر حتى جمع رؤوس المهاجرين والأنصار واستشارهم قائلاً:

"أشيروا علي أيها الناس، وكان يريد الأنصار خاصة، خشية أن تكون مبايعتهم له ﷺ في العقبة الثانية على أن يحموه في بلدهم مانعاً لهم من الخروج معه لملاقاة قريش".

ولما اطمأن النبي ﷺ إلى اجتماعهم معه على القتال، وكانوا أكثر عدداً من المهاجرين، بدأ بتنظيم جنده.

أما يوم أحد؛ فقد نهج رسول الله ﷺ نهجاً آخر، حيث جعل الشورى عامة؛ لأنها كانت في أمر يخص الجميع، أعني: أن يبقى ﷺ ومن معه بالمدينة لملاقاة قريش، أو يخرج عنها إلى أحد؟ وكان رأي الأكثرية هو الخروج فتزل ﷺ على رأيهم^(١).

والخلاصة فيما نراه بالنسبة لموقف الإسلام من قضية حقوق الإنسان أن الإسلام يرى المساواة في هذه الحقوق دون تمييز أمام الله ومستولية التكليف وحرية الإرادة في الاعتقاد، وبرى أنها بمثابة غايات مثلى يجب دفع البشر إلى الاقتراب من تحقيق

١- عادل خفاجة: قراءة في كتاب (عناية القرآن بحقوق الإنسان)، مجلة الأزهر، عدد رمضان ١٤٢٣هـ، ص ٢٠٧٩، ٢٠٨٠.

تمثلها في العلاقات القائمة فيما بينهم. ولكن لإدراكه استحالة تحقيق ذلك عملياً (وهو الأمر الواقع بالفعل على امتداد التاريخ والمسلم به فلسفياً) يحتفظ لنفسه بالحق في وضع المنظومة التي يرى أنها الأقرب لتمثل هذه الحقوق بين البشر على مختلف انتماءاتهم وأنواعهم. ومن هم يؤمنون بتلك المنظومة ومن هم لا يؤمنون بها، حريصاً على دفع الآخرين—بدون ضغط أو إكراه—على الارتقاء إلى الإيمان بتلك المنظومة فيتحقق لهم أقصى قدر يمكن أن يحققه البشر في تمثل تلك الحقوق في العلاقات بينهم واقعياً.

الليبرالية الاقتصادية

أو

الرأسمالية

أو

الاقتصاد الحر

الليبرالية الاقتصادية

أدم سميث

يوجد في كتاب آدم سميث الكثير الذي يسترعي اهتمام القارئ بعيدًا عن صميم إسهامه في تاريخ الفكر الاقتصادي، ولقد استرعى بالفعل اهتمام الكثيرين على امتداد الأعوام غير أنه توجد ثلاثة عناصر أساسية حددت في الفصل الأول ينبغي تركيز الانتباه عليها، العنصر الأول هو فكرة القوى الأساسية التي تحرك الحياة والجهود الاقتصادية، بمعنى طبيعة النظام الاقتصادي، والثاني هو كيف تتحدد الأسعار، وكيف يتم توزيع الدخل الناتج عنها في شكل أجور وربح وريع، وأخيرًا هناك السياسات التي بموجبها تدعم الدولة وتعزز التقدم والرخاء في المجال الاقتصادي.

وتتركز الدوافع الاقتصادية لدى سميث على دور المصلحة الذاتية، ذلك أن السعي إليها بصورة فردية وتنافسية هو مصدر القدر الأكبر من الخير العام، ومن أشهر أقواله: "إننا لا نتوقع غذاءنا من إحسان الجزار أو صانع الجعة أو الخباز، وإنما نتوقعه من عنايتهم بمصلحتهم الخاصة، نحن لا نخاطب إنسانيتهم، وإنما نخاطب حبهم لذواتهم)!! ويضيف بعد ذلك أن الفرد "في هذه الحالة، كما في حالات أخرى كثيرة تقوده يد خفية نحو تحقيق غاية لم تكن جزءًا من مقصده... وأنا لم أعرف أبدا أن خيرًا كثيرًا تحقق على أيدي من يسعون إلى الخير العام، فذلك في الحقيقة تصنع ليس شائعًا بين التجار، ولا يحتاج إثناؤهم عنه سوى استخدام كلمات قليلة للغاية".

وكانت القيمة والتوزيع والأسعار ومن يحصل على الإيرادات _ هم ثاني القضايا الأساسية لعلم الاقتصاد التي تصدى لها آدم سميث، وهي القضايا التي مازالت باقية

كاقتصاد جزئي في الكتب المدرسية حتى يومنا هذا، وكان سميث، في تحديده لهذه المسائل، يعكس فهمه لذلك العصر، ونظرًا لان العمال يتجمعون في المصانع، فإن ما كان يحدد أجورهم أصبح من الأمور المهمة وبما أن الرأسمالي بات مسيطرًا على الإنتاج فقد ثارت المسألة المتعلقة بمكافئته، كيف يتم تحديدها وتبريرها، وعندما حل مستأجر الأرض محل المزارع ومقابل جزء من المحصول، أو محل القطن، أصبح الريع مسألة لها أهميتها، وأصبح ينظر للأسعار على أنها ذات علاقة واضحة بجميع هذه العناصر، وبهذا أعطى سميث علم الاقتصاد هيكله الحديث، ولكنه بدوره حصل على هذا الهيكل من المراحل المبكرة للثورة الصناعية.

وعن الريع كان لسميث، تفسيرات مختلفة ومتضاربة، فبعد أن جعله في أول الأمر عاملاً يحدد السعر، إلى جانب الأجور والريع، جعله بعد ذلك من بقية العائد من الأسعار بعد خصم ما يدفع من أجور وأرباح.

"إن الريع يدخل في تركيب سعر السلع بطريقة مختلفة عن الأجور والريع، ومدى ارتفاع وانخفاض الأجور والريع هو سبب ارتفاع السعر أو انخفاضه، ويكون الريع المنخفض أو المرتفع هو الأثر المترتب على ذلك"، ثم يمضي سميث بربط هذه البقية بنوعية الأرض، "إن الريع يزداد بمقدار جودة المرعى".

وكان أقوى توصياته فيما يتعلق بالسياسة العامة هي الدعوة إلى حرية التجارة الداخلية والخارجية، ويرجع جانب كبير من هذه الدعوة، وربما جانب أكبر مما يجب، إلى افتتانه بتقسيم العمل بمصنع الدبابيس، فإنه فقط إذا ما وجدت حرية للمقايضة والتجارة يكون باستطاعة بعض العمال التخصص في مصنع الدبابيس، وبإستطاعة آخرين التفرغ لمستلزمات أخرى، ثم يجيئون جميعًا إلى التبادل الذي يشعّ احتياجات الفرد المتعددة، وإن لم يكن هناك حرية تجارة فلا بد أن يركز كل عامل على صنع

دباييسه الخاصة _ بغير كفاءة _ ومن ثم تضيق الوفرات التي تتحقق من التخصص، ومن ذلك يستخلص منه أنه كلما اتسع نطاق التجارة زادت الفرصة أمام التخصص _ أي تقسيم العمل _ وعظمت، بالدرجة نفسها، أو كما يمكن أن يقال الآن، إنتاجية العمل، وفي استنتاج آخر من استنتاجات سميث المشهورة، يكون تقسيم العمل محدودًا بحجم السوق وهذه الحجة هي وراء الدعوة إلى توسيع نطاق التجارة الحرة بدرجة أكبر، ومع ما يترتب على ذلك من تحقيق أكبر قدر ممكن من كفاءة العمل.

ويمتد مفهوم سميث للتجارة الحرة ليتحول إلى هجوم مباشر على النظرة الماركنتلية إلى الذهب والفضة باعتبارها الأساس للثروة القومية إلى الإيمان بأن زيادة القيود على التجارة يمكن أن يزيد المخزون من المعادن النفيسة، ويعلن سميث من الكلمات الافتتاحية لكتاب "ثروة الأمم" إن ما تمتلكه أمة من مقدار فضة وذهب ليس هو مقياس ثروتها، وذلك أن "العمل السنوي لكل أمة هو المصدر الذي يزودها ابتداء بكل ضروريات الحياة ووسائلها".

كما أن الثروة تزيد "بمقدار المهارات والحدق وحسن الأداء فيما لديها من قوة العمل، وثانيًا بالنسبة إلى عدد من يستخدمون في عمل مفيد، وعدد من لا يستخدمون على هذا النحو".

تلك هي إذن الأمور التي يجب أن تتصدى لها السياسة العامة، وإذا ما تصدت لها بنجاح، فإن الأسعار ستكون منخفضة، والمنتجات القابلة للتسويق ستكون وفيرة وسيأتي الذهب والفضة من الخارج لشراء المنتجات وعندئذ ستحل مشكلة الحصول على المعادن النفيسة من تلقاء نفسها، فالبلدان الأخرى لا تستطيع منع أبناءها من أن يرسلوا ما لديهم من ذهب وفضة لهذا الغرض، ويقول فيما هو يكاد يكون اكتشافًا متكررًا بشأن الرقابة على الصرف، أن جميع القوانين الصارمة في أسبانيا والبرتغال

ليس باستطاعتها أن تحتفظ بما بداخلها من فضه وذهب " وفي أحد أفكاره المميزة يذهب إلى أن أولئك الذين يحركهم الخوف أن تصبح النقود نادرة فليس هناك شكوى أكثر شيوعاً من الشكوى من ندرة النقود فالنقود، شأنها شأن النيذ، لابد أن تكون نادرة عند من ليس لديهم منها ما يشترونها به، ولا الجدارة التي تؤهلهم لاقتراضها "، وفي إيماءة لنظرية كمية النقود يقول " ليس عن طريق استيراد الذهب والفضة، أدى اكتشاف أمريكا لاغتناء أوروبا، وإنما عن طريق وفرة المناجم الأمريكية أصبحت تلك المعادن أرخص ثمناً".

ومن سميت جاءت المنافسة بوصفها إحدى المبادئ الرئيسية في المجتمعات الرأسمالية _ المنافسة التي من المفترض أن تكفل الأداء الصناعي الأمثل، ولكن لم يهتم احد من تعذير سميت من المؤسسة التي يمكن أن تدمر المنافسة، إلى جانب الدولة نفسها، وكان يعني بتلك المؤسسة الشركة المنشأة بموجب قانون حكومي _ أي الشركة المساهمة بالمصطلحات الحديثة، وحيثما كان لهذه الشركة امتيازات احتكارية، كما كان الحال في العصر الاستعماري، كان انتقاد سميت عنيقاً بوجه خاص، ولكنه كان أيضاً يشك في كفاءتها، ولو أنه عاد إلى الحياة اليوم لأصيب بالفرع من عالم توجد به، كما في الولايات المتحدة، ألف شركة مساهمة تهيمن على الساحة الصناعية والتجارية والمالية وتتولى شئونها إدارة مستأجرة، وذلك وضع كان لابد أن يعتبره سميت مدعاة للحزن والأسى، "أنهم لكونهم مدراء لأموال أناس آخرين بدلاً من أموالهم الخاصة، ولا يمكن أن يسهروا على حمايتهم باليقظة القلقة نفسها التي يسهر بها عادة الشركاء في شركة خاصة على حماية أموالهم، ولذلك فإن الإهمال والإسراف لابد أن يسودا، بدرجة أو بأخرى في إدارة شئون مثل هذه الشركة" ويمد النصيحة بقوة إلى الدولة، ويقصر أنشطة الدولة بصرامة على النهوض بأعباء الدفاع،

وإدارة العدالة، وتعهد الأشغال العامة الضرورية^(١).

ولقد وضع آدم سميث العمل باعتباره مصدر كل قيمة وأساس كل ثروة، وبالإضافة إلى ذلك فهو لم يتجاهل الموضوعات التي يشتغل عليها العمل؛ فكي يكون العمل منتجاً يجب أن يمارس على مادة خام، ويجب أن يجد المال اللازم لتشغيله، وبالتالي وضع سميث عناصر الإنتاج في العمل والأرض ورأس المال، والذي أطلق عليه كلمة Stock في أحيان، وكلمة Capital في أحيان أخرى، واحتفظ الاقتصاديون الكلاسيك من بعده بنفس هذا التقسيم، وبذلك استطاع سميث أن يدمج في نظريته المبدأ الفيزيوقراطي القائل أن الأرض هي مصدر الثروة؛ صحيح أنها مصدر الثروة لكنها ليست صانعة الثروة، فالعمل وحده هو صانع الثروة؛ وبذلك أصبحت الأرض في نظرية سميث مصدر المواد الخام التي يشتغل عليها العمل، ومن هذه الجهة أصبحت عنصراً واحداً من عناصر الإنتاج الثلاث.

وعلى أساس عناصر الإنتاج الثلاث قام الاقتصاديون الكلاسيك بتوزيع فئات المجتمع عليها حسب ملكية كل فئة لعنصر منها؛ فالعمل ملكية العمال، والأرض ملكية الأرستقراطية العقارية، ورأس المال ملكية رجال الصناعة والرأسماليين، وتستقبل كل طبقة من الطبقات الثلاث نوعاً من الدخل محددًا عن طريق العنصر الإنتاجي الذي تملكه؛ فالعمل يتلقى دخلاً في صورة أجور Wages، وملاك الأراضي يتلقون دخلاً في صورة إيجار عقاري Rent / Land Rent، ورجال الصناعة يتلقون دخلاً في صورة ربح Profit، وذهب الكلاسيك إلى إقامة نظرية اجتماعية على أساس هذا التقسيم الثلاثي لعناصر الإنتاج، وتم تناول المجتمع من منطلق الطبقات المكونة له والمالكة لعناصر الإنتاج الثلاث، وظهرت معالجة علمية للمجتمع على أساس الأنشطة الإنتاجية والاقتصادية التي تقوم بها فئاته، لقد كان الجانب الاجتماعي من

١- راجع جون كينيث: تاريخ الفكر الاقتصادي: ص ٧٧ - ٨٢ عالم المعرفة.

نظريات الاقتصاد الكلاسيكي هو أول معالجة علمية للمجتمع في العصر الحديث.

وكان مضمون الليبرالية آدم سميث الاقتصادية ينطوي على سياسات أشار إليها بوضوح في كتابه، ومن بينها إنهاء احتكار تجارة المستعمرات من قبل الدول الاستعمارية، أي ألا تمنع أي دولة مستعمرة لمنطقة من العالم الدول الأخرى من الاستفادة من الإمكانيات الاقتصادية والتجارية لهذه المنطقة، لاحظ أن سميث لا يوصي بذلك بالتخلي عن الاستعمار، أو بتحرير المستعمرات وردها إلى أهلها الأصليين، بل بمجرد إنهاء احتكار كل دولة استعمارية لمستعمراتها؛ ومعنى ذلك أن يصبح مجموع المستعمرات مفتوحا ومتاحا أمام مجموع القوى الاستعمارية، وبهذه الطريقة يرى سميث أن الحروب بين الدول الاستعمارية والصراعات المسلحة بينها سوف تنتهي، وبذلك أشار إلى إمكانية سلام عالمي، لقد كان سميث يوصي بأن تصبح المستعمرات سوقا مشتركا بين كل القوى الاستعمارية. وهذا هو المعنى الحقيقي للسوق الحر العالمي لديه والذي يعد الأساس الحقيقي لفكرة العولمة التي يتم الدعوة إليها الآن على أنها سوق حر عالمي. بحيث تكون القوة الاستعمارية الأكبر، أي الأكفأ والأقدر على المنافسة بتعبير سميث، هي الأنجح في المستعمرات، ولا شك أن هذه السياسة كانت مفيدة لبريطانيا في عصر سميث، لأن بريطانيا آنذاك كانت قادرة بالفعل على منافسة القوى الاستعمارية الأخرى في مستعمراتها، إن آدم سميث لم يكن ليدعو أبدا إلى أي سياسة مضادة لمصالح بريطانيا، لقد كان المضمون الحقيقي لسياساته الليبرالية فيما يخص المستعمرات أن يتيح لبريطانيا حرية العمل في مستعمرات القوى الأوروبية الأخرى، وكان مطمئنا إلى أن هذه القوى الأخرى لن تستطيع منافسة بريطانيا في مستعمراتها هي؛ وبذلك نرى كيف أن السياسات الليبرالية الاقتصادية تصدر دائما من القوي اقتصاديا بهدف منحه حرية الحركة^(١).

١- د. أشرف منصور: الليبرالية الجديدة: ص ٩٤-٩٦.

نقد آدم سميث

والقيمة الإيجابية لفكر آدم سميث الاقتصادي هي إبرازه لقيمة العمل فليست الأرض أو المناجم هي مصدر الثروة وإنما العمل القادر على استثمارها وعلى الرغم من ذلك فلم يبد أي قدر من الاهتمام بحقوق أولئك العمال القائمين على العمل.

ومن الواضح أن فكر سميث عمل على تفريغ الإنسان من أي مضمون سوى بعده الاقتصادي ومن منظوره هذا صور أن الحالة المثالية لهذا الإنسان هو أن يكون بعده الاقتصادي هذا في حالة سعار دائم لا هم له إلا جلب أكبر قدر من المنفعة المالية وعمم هذه الحالة من السعار على الإنسانية جميعا بعد أن فرغها هي أيضا من أي أبعاد أخرى ومن ثم فالعلاقة الاقتصادية مع الآخر - وهي في فكره العلاقة الوحيدة الصحيحة المفترضة بين البشر - هي علاقة صراع ذات بعد واحد هو تحقيق أكبر قدر من الربح، ومن ثم فالمسألة بالنسبة إليه مسألة أرقام يجب تحقيقها ولا يوجد أي هدف آخر غيرها وكأن نظرياته - حتى على افتراض صحتها - لا تستهدف إلا أن تؤول كل الخيرات والجهود الإنسانية إلى أرقام في ذهن بعض الأشخاص من الاقتصاديين الراحين.

وبعيدا عن هذا التيسر الإنساني فافتراضات سميث لهذا الصراع الاقتصادي تخطط ما بين ما يهدف إليه من اختزال للإنسان في البعد الاقتصادي وبين ما هو واقع بالفعل من كون الإنسان تحكمه نوازع مختلفة وعلاقات اجتماعية متعددة ومعقدة في الوقت الذي يقيم فيه نظريته على ذلك الإنسان الأول الغير موجود واقعا.

وبنفس الطريقة في التفكير يضع نظرية اليد الخفية التي يصنعها توازن السوق فهو يفترض أن الذي سيحدث في الصراع الاقتصادي هو حالة من الحياد التام تحكم الأطراف المتصارعة وهي الحالة التي يستهدفها هو ولكن لا علاقة لها بالواقع الفعلي

الذي تحكمه ضغوط من أو على هذا الطرف أو ذاك، ومن ثم فكثير ما يصاب الاقتصاد الرأسمالي بالكوارث تلو الكوارث نتيجة لهذه الافتراضات.

وقد تختلف النظريات الرأسمالية التالية لنظريات سميث من الناحية الفنية وقد تختلف بعضها عنها من حيث البعد الإنساني ولكنها لا تختلف كثيرا عنها في الأطر العامة.

أما آراء معارضييه من أهل الدين في عصره فيمكن تلخيصها في قول رسكن عنه: "إنه الاسكتلندي الغبي الهجين الذي يدعوا الناس عامدا إلى ارتكاب التجديف في الدين بقوله: "عليك أن تره الرب إلهك، وتعصى وصاياه وتشتهى مال قريبك."^(١)

والحق أنه لا يمكن أن تستوي نظريات سميث على استقامتها إلا مع دفع الدين كلية بعيدا عن المشهد وهذا أمر طبيعي بالنسبة لشخص أراد تفريع الإنسان من إنسانيته من الأساس، ولذلك فقد غدا كتاب سميث هو إنجيل الهجمة الاستعمارية الرأسمالية في القرنين الثامن والتاسع عشر.

١ - كتب غيرت العالم: ص ٧٢.

ساي

في السنوات التي أعقبت وفاه سميث ظهرت ثلاثة شخصيات عظام كادوا جميعًا يكونون معاصرين لبعضهم البعض احدثهم فرنسي والآخران بريطانيان، وكان لثلاثتهم أسهامهم في تهذيب أعمال سميث وتوسيعها وهم جان باتيست (١٧٦٧-١٨٣٢) وتوماس روبرت مالتيس (١٧٦٦-١٨٣٤)، وديفيد ريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣) وقد شهدوا جميعًا وبخاصة مالتس وريكاردو، الثورة الصناعية في كامل ازدهارها، وحاولوا في مساهمة منهم لتحسين آراء سميث، إلى جعل الفكر الاقتصادي متمشيًا مع هذا التغير الهائل، ومنهم جاء الفكر الاقتصادي للنظام الصناعي.

وكان إسهام ساي الرئيسي،، بل إسهامه الدائم البالغ تأثيره ١٣٠ عامًا، وهو القانون الذي صاغه عن الأسواق، فالى يومنا هذا مازالت الكتب المدرسية تتحدث عن "قانون ساي".

وكان مؤدى "قانون ساي" أنه من إنتاج البضائع يأتي مجموع فعال (أي إنفاق من الناحية الفعلية) للطلب يكفي لشراء العرض الكلي للبضائع، لا أكثر ولا أقل، ونتيجة لذلك لا يمكن أن يوجد في النظام الاقتصادي ما يعتبر إفراطا عامًا في الإنتاج، وإذا وضعنا ذلك في صورة أحدث فإنه من سعر أي ناتج يباع يأتي عائد في شكل أجور أو فائدة أو ربح أو ريع يكفي لشراء ذلك الناتج، ويحصل عليه جميعه شخص ما في مكان ما، ولم يكد الحصول عليه يتم حتى يتحقق إنفاق يصل إلى قيمة ما يتم إنتاجه، وتبعًا لذلك لا يمكن أن يوجد في أي وقت نقصًا في الطلب، وهو المقابل الواضح للإفراط في الإنتاج، ومن الممكن بطبيعة الحال أن يكون هناك أشخاص يدخرون جزءًا من حصيلة البيع لكنهم بعد أن يدخروه سوف يستثمرون، وبذلك يظل الإنفاق مكفولاً،

وحتى إذا اكتنزوا الحصيلة فإن ذلك لا يغير الوضع، لأن الأسعار تعدل نفسها نزولياً لتتكيف مع التدفق الأقل للدخل، ولذلك لا يمكن أن يوجد أي فائض عام للبضائع، أو أي نقص عام في القوة الشرائية.

ولم يلق "قانون ساي" قبولاً من الجميع، ومن ذلك أن مالتس كما سنرى، كان لديه أسباب قوية للتشكيك في هذا القول، وقد شهدت العقود التي تلت ذلك فترات متكررة ومتزايدة القسوة من الأزمات والكساد، كانت البضائع فيها لا تباع ولا يجد العمال فرص عمل، وبدا من المؤكد أن هناك على نحو ما على قطاع ما من الاقتصاد قصوراً في القوة الشرائية له أسبابه، وقد واجه الاقتصاديون هذا الوضع بمفهوم وجود دورة اقتصادية أشبه بالموجة تسبب اختلالاً مؤقتاً، ولكنها لا تغير الأوضاع الأساسية ومن ثم ظل "قانون ساي" قائماً.

وهو لم يظل قائماً فحسب بل أصبح قبوله مؤشراً على حدوث تقدم في علم الاقتصاد، كما كان هو الاختبار النهائي الذي يتم به تمييز الباحثين الجادين عن المدعين والمضللين وذوي العقول المضطربة الذين لا يرون - ولا يودوا أن يروا - كيف أن الإنتاج يخلق الطلب الخاص به، وكان هو أيضاً الدفاع الشجاع الذي لا غنى عنه في مواجهة من يسعون من خلال الاعتماد على إضفاء الصفة النقدية على الفضة وإنفاقها وعلى طبع وإنفاق النقود الورقية والنقد الحكوميين، إلى تعزيز القوة الشرائية بغية التغلب على قصور في الطلب يتم تصويره بطريقة زائفة^(١).

ولكن المسألة الأهم هنا من وجهة نظر الاقتصاد الكلاسيكي ذاته هي: هل الطلب المتوفر هذا مهما كانت زيادة الإنتاج سيحقق الربح المناسب من وجه نظر المنتج الرأسمالي؟ هذه هي المشكلة الأساسية التي يجب أن يدور حولها البحث.

١ - راجع كينيث: مرجع سابق: ص ٨٨ - ٩١.

روبرت مالتس

أما توماس روبرت مالتس، وهو قس بريطاني أرسنقراطى النزعة، فكان أول من يحصل على دعم مالى لشخصه لا من الجامعة أو من تعليم أبناء الأثرياء، مثلما فعل سميث، أو من دوائر الأعمال مثلما فعل ساي وريكاردو، وإنما من وظيفة لدى " شركة الهند الشرقية البريطانية، وقد عمل مالتس مدرسًا في كلية هيرتفورد شاير وهي كلية كانت تابعة لشركة تقوم بتدريب الشبان وإعدادهم للعمل فيها، وقد أصدر مالتس كتابين هما " بحث في مبادئ السكان " و " مبادئ الاقتصاد السياسى " يغطيان مدى واسعًا من المسائل ولكن فيما يتعلق بتاريخ الاقتصاد فلم يسهما إلا بافتراضين، أحدهما يضاهى افتراض ساي، وقد استمر في شكل قوى حتى يومنا هذا، أما الافتراض الآخر فقد اختفى طيلة عصر كامل حتى أحياء كينز الذي أضفى جدارة على مؤلفه الأصلي.

وكان إسهام مالتس الأساسى الذى دخلت منه كلمة مالتسية إلى كل اللغات الحديثة هو القانون الذى رأى أنه يحكم نمو السكان، مع تأثيره على الكيفية التى يحدد بها الأجور، ومن أجل هذا البحث طرق مالتس مدى واسعًا من المصادر تمتد إلى الإغريق " والقاطنين البؤساء فى تيترا دل فيجور " الذين كانوا يوضعون بإجماع آراء الرحالة عن أدنى مراتب الكائنات البشرية " حتى القاطنين فى انجلترا وهم الأعلى مرتبة، وإن كتابا قليلين جدًا هم الذين يريدون مزيدًا من المعلومات فى جملة واحدة أو كما فى حالتنا هذه فى ثلاثة جمل:

إننا لا نعرف عن سكان إيرلندا إلا قليل، ولذلك سأكتفى بملاحظة أن التوسع فى استعمال البطاطس قد سمح بزيادة سريعة جدًا فى استهلاكها خلال القرن الماضى، ولكن رخص هذه البذور المغذية وصغر مساحة الأرض التى تنتج غذاء

يكفي لأسرة في السنوات المتوسطة، في ظل هذا النوع من الفلاحة، بالإضافة إلى جهل الناس ويؤسهم دفعت الناس إلى الانصياع لميولهم دون أي مطمح خلاف مجرد معيشة الكفاف، وشجعهم ذلك على الزواج لدرجة أن السكان يتجاوزون كثيرًا طاقة هذه المهنة والموارد الحالية للبلاد".

ومن ملاحظاته وبعض التخمينات الأكثر تجريدًا جاءت استنتاجات مالتس الأساسية: أولها وأكثرها وضوحًا أن عدد السكان تحدده وسائل الرزق، وثانيها أن السكان يزدون وفقًا لمتوالية هندسية في حين أن أفضل أمل بالنسبة لزيادة الأغذية هو أن تزيد وفقًا لمتوالية حسابية، وثالثها أن هذا الفارق سيستمر، مما يترتب عليه أن النمو السكاني سيتوقف على الإمدادات الغذائية ما لم تكن هناك عوامل تعمل على زيادتهم، والعوامل المحتملة هي الوازع الأخلاقي والرزيلة والبؤس ولا يمكن توقع الكثير من الوازع الأخلاقي ولا يمكن توقع شيء منه تقريبًا بعد الزواج، أما الرزيلة التي يعد دورها غير يقيني، فإن مالتس لا يرى فيها شكلاً من أشكال ضبط النسل، ويعد ذلك لا يتبقى إلا الجوع والموت جوعاً إلا إذا سبقتها موانع مهلكة في صورة حرب أو طاعون أو أمراض أخرى.

كذلك ليست ثمة أمل في تحسين الوضع فإذا حاولت الدولة أو حاول فاعل خير واسع القدرة، في تحسين أحوال الجماهير فإن غريزتها غير المكبوحة ستعود بها بسرعة إلى حالتها السابقة وهكذا قدم مالتس حجة قوية ضد الأعمال الخيرية عامة كانت أو خاصة، ودعمًا عظيم الفائدة لمن يجدون راحة في عدم مد يد العون للتعساء على النطاق العام، أو يجدون في ذلك وفرًا على المستوى الشخصي^(١).

ولذلك يعلق جون سميث على أفكاره هذه فيقول: "من بين الكثيرين الذين سعوا لالقاء مسئولية فقر الفقراء على عاتق الفقراء أنفسهم _ أو أزاحة هذه المسئولية عن

١- راجع كينيث: مرجع سابق: ص ٩١-٩٥.

عائق من هم أكثر يسرًا _ لا يوجد أحد فعل ذلك بصورة كاملة كما فعل مالتس،^(١).
و السبب الآخر لشهرة مالتس هو ارتيابه في قانون ساي فهو يعتقد أن الأمور لا
تكون على النحو الذي جاء في هذا القانون فالعمال نظرا لفقرتهم نتيجة إفراطهم في
الإنجاب يمكن أن يكون هناك إنتاج بضائع أكثر مما يستطيعون شراءه أو استهلاكه
سواء هؤلاء التعمساء أو الطبقات الأخرى الأكثر يسرا ويكون الأمر كذلك بوجه خاص
عندما يركز الرأسماليون او رجال الصناعة انتباههم على أعمالهم ممسكين بدرجة ما
على الأقل عن متعة الاستهلاك التي يمكن أن يكفلوها لأنفسهم ونتيجة لذلك يمكن
أن يوجد إفراط في إنتاج البضائع.

ويعيش مالتس الآن بوصفه المتنبئ بما أصبح يسمى "الانفجار السكاني" أو ما
يسميه من هم أقل بلاغة "القنبلة السكانية" والحقيقة أنه يتحدث بصدق قاس إلى
البلدان الزراعية الأكثر فقرًا في آسيا وأفريقيا اليوم، وإن كان العالم الصناعي الغني قد
أفلت من قبضته بمعاونة وسائل منع الحمل والإجهاض،

والخلاصة في مذهب مالتس أنهم من أجل توافر أكبر قدر من النقود في يد عدد
محدود من البشر يجب إيقاع أكبر قدر من البؤس على الطبقات الفقيرة من البشر لأن
هذا هو العامل الوحيد الذي يمكن أن يوقف المتوالية الهندسية لزيادة السكان التي لن
تستطيع مواجهتها _ بحسب فكره _ المتوالية الحسابية لزيادة الانتاج وعلى ذلك ينبغي
لديه القيام بعدة أشياء من بينها:

* عدم مساعدة الفقراء لأن ذلك سيؤدي إلى زيادة عدد السكان من ثم فقد انتقد
برنامج الحكومة في إنجلترا لمساعدة الفقراء بقوله: "أن قوانين الفقراء في
إنجلترا تؤدي إلى تفاقم حالة الفقراء عامة في ناحيتين:

١- تاريخ الفكر الاقتصادي: ص ٩٢.

الأولى: هي أنها تعمل على زيادة عدد السكان دون زيادة غلة الأرض لإعالتهم.

الثانية: أن كميات الحاجيات التي تستهلك في ملاجئ الفقراء وهم طبقة غير منتجة تقلل من الانصبه التي كان يجب أن تعطى كاملة للطبقة العاملة"^(١).

* وجوب انعقاد الزواج في سن متأخرة وهذا الكلام طبعاً موجه للفقراء أما الأغنياء فلهم أن يعيشوا حياتهم كيفما يشاءون.

* أن تتضمن مراسم الزواج تحذيراً على الشباب أن يتحملوا بأنفسهم ثمن هواهم ووجودهم وأن يعانون ما يترتب على ذلك من نتائج.

والمصيبة كما يقول الدكتور سفر الحوالي:

"إن الذي يطرح هذه الأفكار ويطالب المجتمع بتطبيقها ليس رجلاً علمانياً (ما نراه نحن أن هذا من حيث الشكل فقط) ولكنه رجل دين بمرتبة قسيس رجل دين يرسلوك طواغيت الرأسمالية ويحرم البر والإحسان إلى المنكوبين ويقول أن ذلك هو قانون الطبيعة الذي يعبر عن إرادة الله"^(٢).

١ - كتب غيرت العالم: ص ٩٧-٩٨.

٢ - العلمانية نشأتها وتطورها: ص ٢٧٩.

ريكاردو

مقارنة بسميث _ أو مالتس _ قدم ريكاردو تغييراً مؤثراً في المنهج فسميث كان تطبيقياً وقادراً على توصيل أفكاره، كان يبدأ من ملاحظاته الخاصة المتنوعة ويخرج منها باستنتاجاته، أما ريكاردو فكان نظرياً واستدلالياً، وهو إذ ينطلق من رأي واضح، أو يبدو عليه الوضوح، يواصل السير من الاستدلال المنطقي إلى استنتاج المعقول في ظاهره، أو ربما إلى استنتاج حتمي، وكان هذا منهجاً يمكن أن يجذب انتباه الاقتصاديين في المستقبل، لأنه يحتاج إلى وفرة في المعلومات، ويمكن عند الضرورة أن يكون منفصلاً عن الواقع الجاف أو الغير مريح، وكان ذلك مناسباً لريكاردو وخادماً لموقفه، وكان أساساً بنى عليه المدافعون اللاحقون عن الرأسمالية مواقفهم، كما بناها عليهم أشد خصومها اللاحقون حماسه، وفي مقدمتهم ماركس.

كان ديفيد ريكاردو ابن سمسار في سوق الأوراق المالية، هولندي المولد يهودي العقيدة، ثم أصبح مسيحياً عندما تزوج، وانفصل عند ذلك الحين عن أسرته، وظل يعمل في سوق الأوراق المالية لحسابه الخاص، وتمكن في قرابة خمسة أعوام من تكوين ثروة كبيرة سمحت له بالتقاعد وشراء ضيعة في كاتكومب بارك، وهي ضيعة اشترتها الملكة إليزابيث الثانية في سبعينيات القرن الحالي لتكون مقراً للملكة آن وزوجها، وفي كاتكومب انصرف ريكاردو إلى القراءة وأخذ يكتب في الاقتصاد، وكان ريكاردو صديقاً حميماً لمالتس، وكانا يتراسلان كثيراً مع خلافات واسعة النطاق لا تخلو من الاحترام والتقدير والإعجاب، وتمكن ريكاردو أيضاً من دخول البرلمان حيث كان يتحدث بدأب في لجانه، وخاصةً فيما يتعلق بالشؤون الاقتصادية، بما في ذلك شئون المال.

و هو يتبع ادم سميث في التعرف على الاهتمامات الرئيسية لعلم الاقتصاد مع قدر من الاهتمام بالخطأ، ومن العوامل التي تحدد قيمة الناتج أو سعره يعتقد ريكاردو أن العنصر الأول يجب أن يكون منفعته، أي فائدته " إذا لم تكن سلعة نافعة بأي طريقة _ إذا لم تكن باستطاعتها أن تسهم في إشباع احتياجاتنا بأي طريقة _ فإنها تفتقر إلى قيمة قابلة للتبادل " وبالرغم من وجود سوابق لهذه الفكرة فإننا نجد صورة مبكرة من الجانب الآخر للرؤية الحديثة فيما يتعلق بتحديد السعر، وهي التفاعل بين العرض والطلب.

وبعد أن أكد الحاجة لمنتجات " قابلة للتبادل " يرى أن قيمتها تنبع إما في الندرة، وإما في كمية العمل اللازمة للحصول عليها " وذلك ينطبق على أي شيء يمكن إنتاجه بصورة متكررة ؛ أي شيء فيما عدا التماثيل النادرة، والكتب والعملات النادرة، والأنبذة ذات الجودة الخاصة التي لا يمكن صنعها إلا من كروم تزرع في تربة خاصة "، أما السلع والمصنوعات اليدوية غير المتجددة الإنتاج فتعتبر حالة خاصة للغاية، " في حين أن السلع التي يمكن تكرار إنتاجها، فيحكمها من حيث قيمة التبادل والعمل المتجسد فيها، الحالة العامة، هنا يقتبس ريكاردو عبارة من آدم سميث تؤيد نظريته يقول فيها " من الطبيعي أن ما يحتاج في العادة في إنتاجه إلى يومين من العمل أو ساعتين يجب أن يساوي ضعف ما يحتاج إنتاجه عادة إلى يوم واحد أو ساعة واحدة في العمل ".

وقد لاحظ آخرون أن ريكاردو نجح في كتاباته اللاحقة في تخفيف مواقفه التي كانت متصلبة جدًا في البداية، وإن ذلك ساعد كثيرين ممن أرادوا أن يجدوا لديه ما أرادوا أن يعتقدوا بوجوده، ومع ذلك فإن التزامه التزامًا ثابتًا بالنظرية القائلة أن القيمة ترجع إلى العمل مصدر التأثير الذي مارسه في السنوات التالية.

ويبدو أن ريكاردو قد استجاب جزئيًا لوضعه كسيد من سادة الريف عندما تناول بعد ذلك ما يحصل عليه ملاك الأراضي من ريع، والذي وصفه في فقرة من كتاباته التي لا تنسى في علم الاقتصاد بأنه "ذلك الجزء من إنتاج الأرض الذي يدفع لمالكها من أجل استخدام ما تتمتع به التربة من قدرة أصيلة غير قابلة للإتلاف"، وقد رأى هذا العائد ضمن السياق الحاكم للضغط السكاني المالتسي على مصادر الرزق، وكان ما يترتب عليه هو الحث على فلاحه أراضي أشد فقرًا، وأن هذا الضغط سيستمر حتى لا تغل التربة التي تزداد فقرًا غير الحد الأدنى اللازم لحياة من يعملون عليها، وأن هذا الحد الأدنى هو الذي يحدد بصورة عامة أجور العمال كافة، ولا سيما أجور من يفلحون الأرض.

وعن طريق ملكية الأرض الأكثر جودة - كالأرض البعيدة عن الحدية - يأتي فائض فوق التكلفة، وهذا الفائض يكون أكبر بقدر ما تكون الأرض أفضل، وبقدر ما يزداد الضغط العام للسكان على عرض جميع الأراضي، وهكذا فإن صاحب الأرض الجيدة كان هو المستفيد، ليس فقط من حظه الطيب، وإنما أيضًا من البؤس المتزايد لكل الآخرين، أو حظهم السيئ، وكان شيئًا طيبًا للغاية في النظام الريكاردى أن يكون المرء صاحب أرض ولم تكن تشغل بال ريكاردو فكرة الدخول غير المكتسب أو انعدام اللياقة الاجتماعية، فالريع لا يؤدي إلى ارتفاع الأسعار، وإنما هو زيادة تنشأ بطريقة سلبية من النمو السكاني، والتقدم العام للمجتمع، "إن زيادة الريع هي دائمًا نتيجة لازدياد ثروات البلد، وصعوبة توفير الغذاء لسكانه المتزايدين" (١).

اكتشف ريكاردو أن التقسيم الثلاثي لعناصر الإنتاج إلى العمل والأرض ورأس المال يختزل في الواقع إلى تقسيم ثنائي بين العمل ورأس المال؛ واكتشف أيضًا كيف أن هناك تناقضًا في المصالح بين أصحاب قوة العمل وأصحاب رأس المال،

١- راجع جون كينيث. مرجع سابق: ص ٩٦-١٠٠.

والتقط الاقتصاديون بعد ريكاردو هذا الخيط (تعبيراً عن مصالح سياسية) وأخذوا يدافعون عن طبقة الرأسماليين في مواجهة مصالح العمال، حتى خرج الاقتصاد السياسي على أياديهم عن طابعه العلمي وأصبح مجرد أيديولوجيا مبررة للرأسمالية، وظهرت آنذاك (النصف الأول من القرن التاسع عشر) التنظيمات العمالية والحركات والأفكار الاشتراكية التي تشكك في أحقية الرأسماليين في امتلاك وسائل الإنتاج وإدارة الصناعة والسيطرة عليها، مما دفع علماء الاقتصاد بعد ريكاردو نحو المزيد من التبرير للرأسمالية، فأصبح علمهم مجرد "اعتذارية" Apology يغطون بها على شروء النظام الجديد ويعتمدون على سلبياته، وهؤلاء هم من أسماهم ماركس "الاقتصاديون المبتذلون" Vulgar Economists، ولم يكن كل علماء الاقتصاد بعد ريكاردو من الاقتصاديين المبتذلين، بل نشأت عن ريكاردو مدرسة تسمى بالاشتراكية الريكاردية، تعتمد على أفكار ريكاردو حول العمل باعتباره المنتج الرئيسي للقيمة وأحقيقته في كامل ما يتجه، واتجهت هذه المدرسة نحو الدعاية لسياسة تدخلية قوية في الاقتصاد من قبل الدولة لتنظيمه ولإحداث شئ من العدالة في توزيع الثروة؛ وكانت هذه المدرسة سابقة على أفكار جون مينارد كينز حول دولة الرفاهية؛ بل يذهب البعض إلى أن أفكار كينز نفسه مستوحاة من الاشتراكيين الريكارديين، ولا شك أن اكتشاف ريكاردو لتعارض المصالح بين العمل ورأس المال كان قمة النضوج الفكري والعلمي للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، ولم يكتف ريكاردو بذلك، بل لاحظ أن رأس المال نفسه نتيجة لعمل سابق متراكم، وأن رأس المال الثابت ما هو إلا تراكم للأرباح المتحصلة من عمل سابق، وكانت هذه الأفكار هي بداية الاتجاه نحو اختزال رأس المال إلى العمل والذي اتضح بقوة لدى الاشتراكيين الريكارديين والذي سيطوره كارل ماركس بعدهم^(١).

١- راجع د. أشرف منصور. مرجع سابق: ص ٩٨-٩٩.

وعودة للأجور، يقول ريكاردو، في فقرة أخرى من الفقرات التي اقتبسها الباحثون كثيرًا، أن الأجور هي "الضمن اللازم لتمكين الكادحين، الواحد بعد الآخر، من البقاء، ومن استمرار وجود عنصرهم، دونما زيادة أو نقصان" وقد دخلت هذه الفكرة شأن "قانون الأجور الحديدي"، تاريخًا يمتد إلى أبعد بكثير من علم الاقتصاد الرسمي، فهي تقرر أن من يعملون سيكونون فقراء، وأنهم لم ينقذوا من فقرهم على يد دولة رحيمة أو صاحب عمل رحيم، أو من خلال نقابات العمال، أو من خلال عمل آخر يقومون به بأنفسهم، وقد جاء الكتاب والمتحدثون اللاحقون، وجعلوا "القانون الحديدي"، أكثر إلزامًا وتقيّدًا مما كان في عبارات ريكاردو الأكثر حذرًا فـ "قانون الأجور الحديدي" كان هو السعر الطبيعي للعمل، أي المستوى الذي تميل الأجور للاستقرار عنده إذا بقيت كل الأمور الأخرى على حالها، ولكنها بالنسبة لريكاردو تتضمن، ليس فقط احتياجات العمال الضرورية بل أيضا "وسائل الراحة تصبح أساسية لهم بحكم العادة" وإذا أخذنا هذين العنصرين معًا فإنهما يشكلان ما نسميه الآن المستوى المعيشي التقليدي أو المعتاد، وأن السعر السوقي في مجتمع "يتحسن" - مثل ذلك مجتمع يشرى بدرجة متزايدة في رأس المال، ويقدم التكنولوجيا - يمكن أن يكون لفترة ممتدة أعلى من معدل سعر السوق "لأن الحافز الذي تعطيه زيادة رأس المال لتلبية طلب جديد على العمل ربما لا تلبث أن تلحقه زيادة في رأس المال تحدث الأثر نفسه"، ويمكن أن يؤدي ذلك إلى تحسين الأوضاع بدرجة ملموسة، لأنه "عندما يزيد سعر العمل في السوق عن سعره الطبيعي يسعد العمال وتزدهر أحوالهم إذ يصبح في إمكانهم الحصول على قدر أكبر من الضرورات ومتع الحياة، ومن ثم رعاية أسرة صحيحة البدن ومتعددة الأفراد".

وبالرغم من أن هذا كله يثلج الصدر، فقد كان هناك للأسف الاتجاه الأكثر عمقا عندما يقول "غير أنه عندما يزداد عدد الكادحين نتيجة للتشجيع الذي تعطيه الأجور

المرتفعة لزيادة السكان فإن الأجور تتجه إلى الانخفاض من جديد إلى سعرها الطبيعي بل أنها تنخفض في بعض الأحيان إلى ما دون هذا السعر".

و كل هذا الذي سبق يعني أن هناك قانونا حاكما مؤداه أن البؤس أمر حتمي لمن يعيشون في ظل الرأسمالية، وأنه لا جدوى من أي عمل تصحيحي، فهو يرى أن هذا العمل خطأ يجب تجنبه، ولم يتردد في إدانته "إن الأجور شأن كل العقود الأخرى، يجب أن تترك للمنافسة العادلة والحررة في السوق، وإلا تكون محكومته قط بالتشريع، فالبؤس لا مفر منه، والقانون الاقتصادي الذي يفرضه لا يمكن الخروج عليه، تلك هي الرأسمالية"^(١).

و بعيدا عن النقد الفني لنظريات ريكاردو والذي سنقدمه لاحقا بإذن الله مع نقد فبلن للاقتصاد النيوكلاسيكي والرأسمالي بوجه عام فإنه يكفينا هنا في نقد الرأسمالية هو ذلك الذي يذهب إليه ريكاردو نفسه وهو أن البؤس هو النتيجة الحتمية للرأسمالية سواء تقدم الاقتصاد أو تراجع وأن أي عمل تصحيحي هو خطأ ينبغي تجنبه.

١- راجع جون كينيث. مرجع سابق: ص ١٠٠.

الاقتصاد النيوكلاسيكي

المدرسة النمساوية جزء من الاتجاه النيوكلاسيكي، وتكتسب أهميتها من أنها كانت البدايات الأولى لهذا الاتجاه منذ صدور كتاب كارل منجر، كما أن أتباع الاتجاه النيوكلاسيكي في إنجلترا وأمريكا طوال القرن العشرين ظلوا يأخذون أعمال المدرسة باعتبارها مصدرا رئيسيا يعتمدون عليه في تلمس الأسس النظرية والمنهجية لتحليلاتهم، والحقيقة أن ما يجمع المدرسة النمساوية وممثلي الاتجاه النيوكلاسيكي من الجنسيات الأخرى إستراتيجية بحثية تقوم على المبادئ الآتية:

(١) الوحدة الأولى للتحليل والتنظير الاقتصادي هي السلوك الفردي الساعي إلى الحد الأقصى من المنفعة والمصلحة الشخصية.

(٢) يكشف سلوك الأفراد عن ثبات في الاختيارات يتجه نحو الاختيار الاستهلاكي بصفة دائمة؛ وهذا الثبات هو ما يمكن العلم الاقتصادي من التنظير لمثل هذا السلوك ووضع قوانين تكشف عن انتظامه الثابت.

(٣) السعى نحو إثبات توازن السوق نظريا وتحليليا.

والحقيقة أن ما يفرق المدرسة النمساوية عن النيوكلاسيك الإنجليز والأمريكان هو أنها وضعت في اعتبارها أننا نعيش في عالم لا يتطابق تمام مع النظرة المثالية النيوكلاسيكية للسوق وللعملية الاقتصادية، فإذا كنا نعيش في عالم يتحصل فيه الأفراد على المعلومات الكاملة ويتم فيه التبادل بين عدد لانهائي من البائعين والمشتريين ويعمل فيه السوق بانتظام تام فمن الممكن أن تنطبق عليه نظريات النيوكلاسيك الأنجلوساكسونيين، لكن اختلاف المدرسة النمساوية يكمن في أنها وضعت في اعتبارها أن الواقع به انحرافات كثيرة عن مثال السوق الكامل، ومن هنا أسست نظرياتها

بحيث تصل إلى هذا النموذج في نهاية تحليلاتها متخذة منه مثالا تقيس عليه تلك التحليلات، وكان ما يوجهها سؤال أساسى هو: كيف يمكن أن نتوصل إلى سوق حر تماما؟ في حين أن النيوكلاسيك الأنجلوساكسون قد بدأوا تحليلاتهم بوضع السوق الحر كمسلمة أساسية لا تقبل النقاش، لكن يبقى أن هذا الاختلاف منهجى وحسب، ويظل النمساويون والأنجلوساكسون يعتقدون فى السوق الحر سواء كمسلمة في بداية التحليل أو كميّار أثناء التحليل، سواء كان افتراضا ينطلق منه البحث باعتبار وجوده متحققا، أو كان مثالا يتم السعي إليه.

١- النظرية الذاتية في القيمة:

إن أهم ما يميز المدرسة النمساوية في الاقتصاد السياسي عما سبقها من الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ونظرية العمل فى القيمة Labor Theory Value نظريتها الذاتية في القيمة Subject Theory Value والتي تتمثل في القول بأن القيمة يمكن أن تحدد من خلال إدراك الفرد وتقييمه على أساس ما يعود عليه من منفعة، وبذلك ربطت بين القيمة والمنفعة الفردية، وكان هذا الرابط بداية لظهور المنظور الذاتى للقيمة والذي استمر ملمحا أساسيا لدى الاتجاه النيوكلاسيكي كله، ويتضح من هذه النظرية الجديدة في القيمة أن المدرسة النمساوية تعود إلى أفكار ومسلمات الليبرالية التقليدية.

تظهر نظرية القيمة لدى النمساويين على أنها تعطي الأولوية للقيمة الذاتية واختيارات وتفضيلات المستهلك والمنتج الصغير، إلا أنها فى حقيقتها طريق جانبي لتناول إشكالية السلع، إن ما يهم النيوكلاسيك حقيقة هو السلع ووضعها في السوق، وهم يتحدثون دائما عن القيمة الذاتية التي هي تفضيلات واختيارات المستهلك^(١) وهم في الحقيقة يقصدون السلع وأسعارها، إنهم لا يهتمون بالمستهلك كما يظهر

١- راجع د. أشرف منصور. مرجع سابق: ص ٢١٥ - ٢٢٧.

من أعمالهم بل بالسلعة وكيفية تحديد سعرها، ولا ينشؤون نظرية ذاتية في القيمة إلا رغبة منهم في الربط بين سعر السلعة وآليات العرض والطلب في السوق باعتبارها المحدد النهائي للسعر وهم بذلك يحذفون العوامل الأخرى في تحديد القيمة مثل القيمة الزائدة التي يضيفها العمل على المنتج.

٢- نظرية المنفعة الحدية:

أقام النيوكلاسيك على أساس نظريتهم الذاتية في القيمة نظرية أخرى عرفت بنظرية المنفعة الحدية Marginal Utility Theory وتذهب إلى أن أول وحدة من السلعة تحوز على أعلى قيمة إذ يكون الاحتياج لها شديدا وبالتالي يكون سعرها أعلى ويقل احتياج الفرد مع الوحدة الثانية والثالثة من نفس السعر وبالتالي تقل قيمة كل وحدة زائدة حتى نصل إلى وحدة أخيرة تحوز على أقل نفع وبالتالي أقل سعر ممكن تصوره، ويقول النيوكلاسيك إن الانتاج ينظم حسب أقل سعر وفقا لهذه النظرية.

إن المنفعة الحدية هي الكارثة التي يتجنبها المنتج باستمرار لأنها تعني أقل سعر لسلعته وبالتالي تقلص واختفاء هامش ربحه، إذ يمكن أن تصل المنفعة الحدية للسلعة إلى أقل من سعر إنتاجها، تعبر نظرية المنفعة الحدية عن النقطة التي يخسر عندها رجل الأعمال، وكأنها تقول له: "هنا تخسر ولذلك تجنب الوصول إلى هذه النقطة"، ويتم تجنب الوصول إلى المنفعة الحدية بحبس الإنتاج خوفا من أن يؤدي الإنتاج الوفير إلى هبوط في الأسعار، إن نظرية المنفعة الحدية هي في حقيقتها توجيه لرجال الأعمال.

٣- نظرية سلوك المستهلك:

على أساس النظرية الذاتية في القيمة أقام النيوكلاسيك نظرية أخرى عرفت بـ "نظرية سيادة المستهلك" Consumer Sovereignty والتي تعرف أيضا باسم "نظرية سلوك

المستهلك "Consumer Behavior وتنص على أن الهدف النهائي لنظام الإنتاج هو بيع السلعة للمستهلك وبذلك يكون هو النقطة الأخيرة والمحطة النهائية لكل العملية الاقتصادية، والسعر يتحدد بناء على درجة احتياج المستهلك للسلعة، وبالتالي تتحدد تكاليف الإنتاج بناء على السعر الذي يقبل أن يدفعه المستهلك، والمستهلك بقراره الشرائي هو الذي يحدد كل عملية الإنتاج، وبذلك تكون له السيادة

٤- نظرية التوازن:

من أشهر نظريات الاقتصاد السياسي النيوكلاسيكي نظرية التوازن Equilibrium Theory وتهدف هذه النظرية في صياغتها المختلفة إلى إثبات أن السوق الحر المتروك لقوانينه الخاصة سوف يصل إلى استقرار ما في الأسعار وتوازن بين العرض والطلب وبين الموارد المتاحة والقدرة على تعبئتها وتشغيلها، وبين أرباح المجالات الصناعية المختلفة، وبين قدرة المجتمع على العمل وقدرة رأس المال على تحقيق الربح.

نقد الاقتصاد النيوكلاسيكي

درج الاقتصاد السياسي النيوكلاسيكي، متبعًا في ذلك الكلاسيك على تقسيم عناصر الانتاج إلى الأرض والعمل ورأس المال إن هذا التقسيم في حقيقته ايدولوجي، إذ يذهب فبلن إلى أنه مبني على مصادر الدخل الثلاثة: الإيجار العقاري بالنسبة للأرض، والأجر بالنسبة للعمل، والأرباح بالنسبة لرأس المال، والاقتصاد السياسي بذلك يقسم عناصر الانتاج حسب أنواع الدخل التي تنتج عنها، وهو بذلك يضع اهتمامه في مصادر الدخل ويحدد على أساسها عناصر الانتاج، وهذا التقسيم لا يشمل العلم والتكنولوجيا اللذان أصبح لهما الدور الأساسي في الاقتصاد المعاصر، والتأثير الحاسم الذي يفوق أي عنصر من عناصر الانتاج الثلاثة التي بحثها علم الاقتصاد، لم يضع علم الاقتصاد العلم والتكنولوجيا من بين عناصر الانتاج لأنه لم ير لهما ربحًا مباشرًا، إذ أن فوائدهما دائمًا ما تكون غير مباشرة وتتطلب وقتًا كي تتحقق في شكل تجديد وسائل الانتاج هذا بالإضافة إلى أنهما ليسا خاضعين للملكية الخاصة مثلما تخضع الأرض والعمل ورأس المال في حين يهتم علم الاقتصاد بصفة أساسية بعناصر الانتاج القابلة للاستحواذ الخاص خدمة للربح الخاص.

ويكشف فبلن عن عدم دقة الاقتصاد النيوكلاسيكي فيما يخص مفهومه عن رأس المال، إذ يبدأ كلارك بتعريف لرأس المال على أنه سلع رأسمالية تسهم في الإنتاج مثل المواد الخام والآلات، ثم يذهب إلى أن رأس المال هو أيضا النقد المستخدم في شراء هذه السلع وفي تعويض التالف من الآلات، أو في تحويل رأس المال من صناعة إلى أخرى، وعندئذ لا يعد رأس المال هو العناصر الإنتاجية بل يصبح رأسمالًا سائلًا في صورة نقد، لم يتمكن كلارك من إدراك الطبيعة المزدوجة لرأس المال لأنه

لم يستطع التمييز بين الدورة الإنتاجية والدورة النقدية لرأس المال، والنقد لا يتمكن من التحول إلى رأس مال ثابت من آلات ومواد خام إلا بفضل نظام اجتماعي يسمح للمال الخاص أن يستحوذ على عناصر الإنتاج ويستخدمها لجني الربح الخاص.

نظرية سيادة المستهلك:

يتناول فبلن نظرية سادت لدى النيوكلاسيك وهي "نظرية سيادة المستهلك" -Consumer Sovereignty، والتي تعرف أيضا باسم "نظرية سلوك المستهلك" -Consumer Behavior، وتنص على أن الهدف النهائي لنظام الإنتاج هو بيع السلعة للمستهلك، وبذلك يكون هو النقطة الأخيرة والمحطة النهائية لكل العملية الاقتصادية، والسعر يتحدد بناء على درجة احتياج المستهلك للسلعة، وبالتالي تتحدد تكاليف الإنتاج بناء على السعر الذي يقبل أن يدفعه المستهلك، المستهلك بقراره الشرائي هو الذي يحدد كل عملية الإنتاج، وبذلك تكون له السيادة.

ويوجه فبلن نقده لهذه النظرية ذاهبا إلى أن المستهلك في ظل الإنتاج الصناعي ليست له تلك السيادة المدعاة، لأنه مجبر على تطويع احتياجاته مع ما يطرحة الإنتاج، إذ تتعرض السلع الاستهلاكية لتوحيد المقاييس Standardization، وعلى المستهلك أن يتكيف معها، وسلوكه تابع دائما لهذه العملية ولكل تجديد أو تغيير في السلع، وليس سلوكه مستقلاً أبداً تجاه الانقلابات التي تحدثها فنون الإنتاج على السلع، يقول فبلن عن السلع: "إن درجتها ودوامها ومستواها وتتابعها ليس مسألة اختيارية لدى الأفراد، بل أن العملية الإنتاجية هي المتحكمة في ذلك، إذ تجبر السلع وبالتالي متجنيها ومستهلكيها معاً على الالتزام بمقاييس واحدة، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة من التثبيط والتحول الآلي لتفاصيل الحياة اليومية لا معنى بعد ذلك للحديث عن حاجات بشرية أولية سائدة لدى كل الأفراد، فالحاجات أصبحت خاضعة لما تقدمه الصناعة من سلع.

إن فكرة سيادة المستهلك خرافة، لأن السيادة الحقيقية للمؤسسة الاحتكارية وما تنتجه من سلع، ليس المستهلك سوى نتاج الممارسات التسويقية للشركات من دعاية وإعلان وما يصاحبها من دراسات في علم النفس وعلم التسويق عندما يتحدث النيوكلاسيك عن سيادة المستهلك ويتخذونه النقطة الأساسية للتحليل الاقتصادي فهم بذلك يسرون في نفس الطريق الأيديولوجي الذي رسمه النظام الرأسمالي، إذ يتم نفاق المستهلك وإيهامه بأنه هو السيد، إن اتخاذ المستهلك عنصراً أساسياً في التحليل يعني أن النيوكلاسيك قد أخذوا صنعة أيديولوجية زائفة للنظام الرأسمالي كمبدأ في التحليل، صحيح أن المستهلك موجود بالفعل، وصحيح أن سلوكه قابل لأن يقاس ويحلل، إلا أنه السطح الظاهري الأيديولوجي للمجتمع الرأسمالي كما ذهب ماركس من قبل، لا حقيقته الباطنة.

ويوضح فبلن أن نظرية سلوك المستهلك تكشف عن التحيز الفردي للاقتصاد النيوكلاسيكي ونزعه النفعية، ويقول في ذلك: إن نظرية دقيقة للسلوك الاقتصادي لا يمكن استقائها من الفرد ببساطة، حتى للأغراض الإحصائية - كما هو الحال في اقتصاديات المنفعة الحدية - لأنها لا يمكن أن تستنج بمفردات الطبيعة البشرية؛ ذلك لأن الاستجابة التي تشكل السلوك الإنساني تحدث في ظل معايير مؤسسية (اجتماعية) وتحت مثير ذو طابع مؤسسي ينقد فبلن في هذا النص الآتي:

(١) رد الأداء الاقتصادي إلى سلوك الأفراد.

(٢) النظر إلى سلوك الأفراد على أنه يصدر عن طبيعة بشرية سابقة في وجودها

على المجتمع ومؤسساته، تصوير هذه الطبيعة البشرية على أنها نفعية وأناية.

(٤) تجاهل السياق المؤسسي أو الاجتماعي الذي يشرط السلوك الفردي ويشكل مثيراً.

(٥) اعتماد سلوك الأفراد باعتباره دالة إحصائية بحجة أنه يمكن حصره وقياسه،

حيث يقام على هذه الدالة نظرية في الأداء الاقتصادي لمجتمع بأكمله.

وبناء على أن سلوك المستهلكين يمكن حصره وقياسه فقد وجدت ظاهرة ترييض الاقتصاد Mathematization of Economics طريقها لعلم الاقتصاد الحديث، إن هذه الظاهرة مستندة هي الأخرى على أيديولوجيا سلوك المستهلك إذا كان المستهلك يكشف في سلوكه عن انتظام ما يمكن حصره وقياسه والتعبير عنه بالأرقام ولغة المعادلات الرياضية فما ذلك إلا لأن سلوكه خاضع هو نفسه للتقنين والسيطرة الإعلامية ولنظم إدارة السوق في الشركات الكبرى، هذه النظم تضع للأفراد قواعد تفرض عليهم قيامهم بسلوك المستهلك، وبالتالي فليس سلوك المستهلك مبدأ أوليا يمكن الانطلاق منه للتحليل الاقتصادي، لأنه نتاج النظام الذي ينبغي دراسته.

ما لم يتبه إليه النيوكلاسيك وهم يصيغون نظرية سلوك المستهلك أن هذا المستهلك هو في نفس الوقت منتج، إنه ينخرط في إنتاج نفس السلع التي يستهلكها، فسواء كان المرء منشغلا بعمل إنتاجي أو خدومي فهو يساهم بنصيب في مجموع ثروة المجتمع كله، لأن العمل في ظل العصر الصناعي عمل اجتماعي يسهم فيه الكل، الفرد منتج ومستهلك في نفس الوقت، لكن يعتم علماء الاقتصاد على هذه الحقيقة ويعزلون جانب الإنتاج من الفرد ولا يركزون إلا على كونه مستهلكا، أي يستبعدون ثلاثة أرباع ساعات بقظة المرء التي يقضيها في الإنتاج ويركزون على الساعة الواحدة التي يكون فيها مستهلكا، إذا نظرنا إلى أفراد المجتمع على أنهم منتجين ومستهلكين في نفس الوقت فسوف يتبين أن من حقهم نصيبا أكبر من السلع التي يتتجونها، لأن ما يحصلون عليه من سلع لا يتناسب مع الكمية التي يتتجونها.

نظرية المنفعة الحدية:

تذهب نظرية المنفعة الحدية Marginal Utility Theory إلى أن أول وحدة من السلعة تحوز على أعلى قيمة، إذ يكون الاحتياج لها شديدا وبالتالي يكون سعرها أعلى، ويقل احتياج الفرد مع الوحدة الثانية والثالثة من نفس السلعة، وبالتالي تقل قيمة كل وحدة زائدة حتى نصل إلى وحدة أخيرة تحوز على أقل نفع وبالتالي أقل سعر ممكن تصوره، ويقول النيوكلاسيك أن الإنتاج ينظم حسب أقل سعر وفقا لهذه النظرية، لكن يخلط النيوكلاسيك بذلك مجال الإنتاج مع مجال التوزيع، إن نظرية المنفعة الحدية يمكن أن تكون صحيحة ونافعة لتاجر التجزئة، لكنها لا تصلح أساسا لصياغة نظرية اقتصادية، إنها تصلح لتفسير سلوك البقال، لكنها لا تصلح لتفسير سلوك المنتج، يذهب فبلن إلى أنه من الصحيح أن فائدة الوحدات المتتالية لنفس السلعة تتناقص، لكن هذا لا ينطبق إلا على المستهلك وفي حالات خاصة، ولا ينطبق على المنتج.

إذا كانت كل وحدة جديدة من نفس السلعة تقل في منفعتها عن الوحدة السابقة لدى المستهلك، فإن المنتج تزيد لديه قيمة كل عنصر جديد مضاف لعملية الإنتاج لكن يطبق النيوكلاسيك المنفعة الحدية على الإنتاج وقيمون نظرية في الإنتاج الحدي، ويعتقدون أن كل عامل مضاف إلى العمال السابقين يكون إسهامه أقل في الإنتاج وبالتالي يكون أجره أقل، وهم بذلك يبررون خفض الأجور بحيلة نظرية، في العالم الحقيقي يتم خفض الأجور لا لأن إسهام العامل المضاف يكون أقل من سابقه بل للمحافظة على هامش ربح مناسب لرأس المال، ويتم التعبير عن المحافظة على الأرباح في علم الاقتصاد لا بنفس الاسم الصريح بل بإسم آخر يصرف النظر عن الربح

ويوجه الانتباه للسعر، إذ تصبح "المحافظة على الأرباح" "محافظة على الأسعار" Maintaining Prices، لأن المحافظة على الأسعار السائدة يضمن المحافظة على الأرباح التي حددها رجال الأعمال.

يكشف فبلن عن مسلمة ضمنية في نظرية المنفعة الحدية بتناوله لصيغتها لدى المدرسة النمساوية وخاصة لدى مؤسس المدرسة كارل منجر Menger، إذ افترضت أن المنتج بائع مباشر للمستهلك، والشاري مستهلك مباشر وأخير للسلعة، وهذا في نظر فبلن يلغي دور السوق وينظر إلى المعاملات النقدية على أنها مجرد وسيط للتبادل، وبالتالي تأتي نظرية المنفعة الحدية وتقول أن سعر السلعة، بما يتضمنه هذا السعر من تكاليف إنتاج، يتحدد بالقياس على أقل سعر لآخر وحدة منها، وأقل سعر هو أقل ما يمكن أن يدفعه المستهلك فيها، وهي بذلك تفترض أن المنتج هو الذي يباشر عملية البيع مباشرة للمستهلك، وهذا غير صحيح، هذا الإلغاء للسوق باعتباره وسيطا بين المنتج المباشر والمستهلك الأخير يتم على مستوى النظرية فقط والواقع عكس ذلك تمامًا.

تعتبر نظرية المنفعة الحدية عن الوعي العام الشائع لرجال الأعمال، إذ يمكن التعبير عنها بكلمات عامة كما يلي: المنتج ينتج سلعا بهدف الربح، لكنه يحسب هذا الربح على أساس القدرة الشرائية للمستهلك، وكلما كان المستهلك مستعدا لدفع سعر أعلى في السلعة كان ربح رجل الأعمال أعلى؛ ويستعد المستهلك لدفع سعر أعلى في السلعة كلما كان أكثر احتياجا لها، وأخشى ما يخشاه رجل الأعمال هبوط الأسعار لأنه يعني هبوط أرباحه، وهبوط الأسعار يأتي من زيادة عرض السلع، وبالتالي يمنع رجل الأعمال هبوط الأسعار بحبسه للإنتاج والسيطرة عليه، ولأن هدف رجل الأعمال الربح فإن القضية التي تشغله هي أقل سعر يمكن أن تباع به السلعة في السوق، ولأن

السوق حر ويسير نفسه بنفسه فيجب بالتالي البحث عن السبب الذي يجعل سعر السلعة يهبط إلى أدنى حد لها، وأدنى حد لسعر السلعة هو أدنى حد لاحتياج المستهلك لها، عندما لا تكون سلعة معينة نافعة للمستهلك فلن يشتريها أصلاً، وبذلك لن تتصف تلك السلعة بالمنفعة الحدية لأنه ليس لها نفع من البداية؛ سلعة المنفعة الحدية هي السلعة ذات المنفعة لكنها المنفعة القليلة للغاية التي تؤدي إلى هبوط أسعارها.

وهنا تتحول النظرية الاقتصادية إلى الرياضيات؛ فعن طريق المسائل الرياضية والرسوم البيانية وخطوطها المنحنية الصاعدة والهابطة توضح النظرية اتجاه الأسعار نحو الصعود أو الهبوط بالتناسب مع الكمية المعروضة من السلع والطلب عليها، ذلك الطلب الذي هو الاسم الآخر للمنفعة الحدية، وهنا بالضبط يكمن خطأ الاقتصاد النيوكلاسيكي، لأن المنتج في العالم الحقيقي لا ينتج سلعته ويبيعها حسب منفعتها الحدية، أي حسب أقل سعر لها في السوق، إن المنفعة الحدية هي الكارثة التي يتجنبها المنتج باستمرار لأنها تعني أقل سعر لسلعته وبالتالي تقلص واختفاء هامش ربحه، إذ يمكن أن تصل المنفعة الحدية للسلعة إلى أقل من سعر إنتاجها، تعبر نظرية المنفعة الحدية عن النقطة التي يخسر عندها رجل الأعمال، وكأنها تقول له: "هنا تخسر ولذلك تجنب الوصول إلى هذه النقطة"، ويتم تجنب الوصول إلى المنفعة الحدية بحبس الإنتاج خوفاً من أن يؤدي الإنتاج الوفير إلى هبوط في الأسعار، إن نظرية المنفعة الحدية هي في حقيقتها توجيه لرجال الأعمال.

أغلوطة فرط الإنتاج:

توضح الفقرة السابقة كيف ترتبط المنفعة الحدية لسلعة بالتناسب بين العرض والطلب، فكلما زاد المعروض من السلعة اتجه سعرها نحو الهبوط، ويعبر الاقتصاد السياسي عن زيادة عرض السلع وما يصاحبها من هبوط في الأسعار بمصطلح "فرط

الإنتاج "Over_Production، يعرف فبلن مفهوم فرط الإنتاج بقوله أنه "إنتاج فوق طاقة ما يمكن أن يستوعبه السوق بسعر مربح"، لا يكون هناك فرط إنتاج إلا بالنسبة لإمكانية تحقيق الربح من المعروض من السلع، لا بالنسبة لاحتياجات المجتمع، وعندما يقال أن فرط الإنتاج يعني أن المعروض من السلع يفوق القدرة الشرائية للمستهلكين فهذا في الحقيقة لا يعني أن القدرة الشرائية للمستهلكين لا تستطيع استيعاب المعروض من السلع لأنهم اكتفوا وشبعوا ولا يريدون المزيد والمعرض يفوق احتياجاتهم، بل يعني أن المستهلكين لا يستطيعون شراء المعروض بسعر مربح لرجال الأعمال، إن زيادة المعروض من السلع يعبر عن مستوى عالٍ من التقدم التكنولوجي الذي يتجسد في إنتاجية عالية، هذه الإنتاجية العالية ليست شراً في حد ذاته بل هي خير، إذ تعود بالرفاهة على المجتمع كله وتؤدي إلى توافر السلع بأسعار أقل، فما الذي يتمناه المجتمع غير توافر السلع بأسعار قليلة؟ لكن قلة الأسعار هذه هي الكارثة بالنسبة لرجال الأعمال، لأنها تعني لديهم هبوطاً في أرباحهم، إن الإنتاجية المتعاظمة في نظر رجال الأعمال هي فرط إنتاج، لا لأن المجتمع ليس قادراً على استيعابها، بل لأن السوق ليس به قوة شرائية تستطيع شراء هذا الإنتاج المتزايد بسعر مربح لرجال الأعمال، لا يمكن أن يشكل الإنتاج المتزايد مشكلة لأي مجتمع، لكنه مشكلة بالنسبة للمصالح الربحية لرجال الأعمال.

ويذهب فبلن إلى أن فكرة فرط الإنتاج يتم التعبير عنها بمصطلح آخر وهو "تدني الاستهلاك" Under_Consumption، ويعني لدى علماء الاقتصاد عدم قدرة المستهلكين على استيعاب الإنتاج، لكن الحقيقة أن تدني الاستهلاك يعني عدم قدرة المستهلكين على استيعاب الإنتاج بسعر مربح، إن فرط الإنتاج هو في نفس الوقت تدنٍ للاستهلاك، والاستهلاك لا يتدنى لأن المعروض من السلع كثير ولا يقدر السوق على استيعابه، ذلك لأن كمية السلع المنتجة في مجتمع ما لا يمكن أن تكون أكبر

من احتياجات هذا المجتمع؛ إنها يمكن أن تكون أكبر من احتياجه في زمن معين، اليوم مثلاً لكن ليس غداً، فما لم يبيع اليوم سوف يباع غداً، لكن تدني الاستهلاك يعد مشكلة لرجال الأعمال لأنهم يريدون البيع اليوم وليس غداً، يريدون استرداد رؤوس أموالهم وجني أرباحهم اليوم وليس غداً، وبذلك تكون المشكلة الزائفة لفرط الإنتاج في حقيقتها هي مشكلة متطلبات دورة رأس المال؛ يريد رجال الأعمال دورانا سريعاً ودورة قصيرة لرأس المال في حين لا تمكنهم القدرة الشرائية للمستهلكين من تحقيق ذلك، وبالتالي يسير البيع بطيئاً وتباطأ الدورة كلها وتظل السلع مخزنة لفترات أطول، والسلع المخزنة ليست مشكلة، فما الذي يتمناه المجتمع غير أن تكون مخازنه مليئة بالسلع، فهذا في حد ذاته أمان اقتصادي، لكنها الكارثة بالنسبة لرجال الأعمال لماذا يُفرض على المجتمع أن يستجيب لدورة سريعة وقصيرة لرأس المال؟ لماذا لا تستجيب دورة رأس المال ذاتها لحركة المجتمع؟

لكن كيف يتجنب النظام مشكلة فرط الإنتاج؟ يقول فبلن: "إن حجم الإنتاج بالتالي يجب أن يتناسب مع متطلبات السوق لا مع حجم الموارد والأدوات والقوة البشرية، ولا مع حاجة المجتمع إلى سلع الاستهلاك" ومتطلبات السوق هذه هي الاسم الكودي لها مش ربح رجال الأعمال، لمواجهة ما يسمى بفرط الإنتاج يفرض رجال الأعمال على الصناعة ألا تشتغل بكامل طاقتها، ويشمل هذا قوة العمل، ويتم بذلك تعطيل جزء من القوة الصناعية بما فيها قوة العمل، وبالتالي يتم تجنب فرط الإنتاج بإحداث نسبة من البطالة في المجتمع؛ إنها بطالة بنائية ناتجة عن طبيعة النظام الرأسمالي المقام على الملكية الخاصة والإدارة الخاصة لأدوات إنتاج المجتمع من أجل مصالح ربحية خاصة، ويدل ذلك على أنه في ظل هذا النظام لن يتحقق التوظيف الكامل لكل القوى الإنتاجية البشرية والمادية في المجتمع، إن تحليلات فبلن هذه توضح أنه قد نجح في وضع يده على العلاقة البنائية بين تجنب النظام لفرط الإنتاج

وعدم قدرته على التوظيف الكامل في نفس الوقت، فلتجنب فرط الإنتاج يتجه النظام نحو تعطيل جزء من القوة الإنتاجية.

النهجية المشوّهة:

ينقد فبلن النيوكلاسيك لسعيهم نحو جعل علم الاقتصاد علما تصنيفيا Taxonom-ic مولع باختراع الفئات والأصناف والمقولات، ويتقسيم وتوزيع كل الواقع بتنوعاته الهائلة على هذه الفئات الإيجار العقاري والفائدة وأجر العمل، الأرض ورأس المال وقوة العمل، مقاول الأعمال والسوق الحر، إلخ، صحيح أن هذه الفئات تعبر عن شئ من الواقع، إلا أنها لا تعبر عنه كله وبدقة، فغالبا ما يعمل علماء الاقتصاد على فهم الواقع الاقتصادي بناء على هذه التصنيفات المسبقة لا بناء على البحث الواقعي، وبذلك فهم يحشرون الواقع في هذه التصنيفات المقولية بصرف النظر عما إذا كانت تستجيب للواقع أم لا، تكشف تلك النزعة التصنيفية عن فلسفة في الماهيات وعن مفهوم عن طبيعة إنسانية ثابتة ذات حاجات بيولوجية فردية وعن تبنيهم لمفهوم عن قانون طبيعي ثابت وأزلي عبر التاريخ غير خاضع للتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ومن هذه الخلفية يسعى علماء الاقتصاد الكلاسيك والنيوكلاسيك على السواء نحو البحث عن انتظامات Uniformities، وعن قوانين أزلية تحكم السلوك الاقتصادي، ونحو وضع نظرية في التوازن الاقتصادي Equilibrium يدّعون أن الواقع يكشف عنها، وهذا التوازن الذي يتكلمون عنه ليس سوى توازن وتكامل نظريتهم الاقتصادية نفسها لا توازن وتكامل الواقع، وفي النهاية تعبر فكرة التوازن لديهم عن التوازن النظري باستخدام المعادلات الرياضية والمسائل الحسابية، وبذلك ينغلق علمهم على نفسه ولا ينفّث أبدا على التنوع الاجتماعي للطبيعة الإنسانية والبعد التاريخي للنظم الاجتماعية.

كما ينقد فبلن النيوكلاسيك لاختزالهم مفهوم الثروة في مفهوم الثروة النقدية ولنظرتهم إلى المنفعة Utility على أنها الربح المالي لا الوفرة والرخاء الإنتاجي، وهذا ما يؤدي بهم إلى التعامل مع الإنتاج والتوزيع والتبادل ودوران رأس المال بلغة الأرقام، تلك الأرقام التي يدخلونها في معادلات رياضية وجداول ورسوم بيانية واعتقادهم أن ما توصلوا إليه من معادلات رياضية هو القوانين الاقتصادية الحاكمة لحياة البشر يجعلهم يختزلون غنى وتعقد الحياة البشرية والتابع السببي التاريخي للحوادث إلى تتابع منطقي لخطوات البرهان الرياضي معتقدين أن هذا هو العلم في حين أنه هو الوهم بعينه^(١).

١ - اعتمدنا فيما ذكرناه عن الاقتصاد النيوكلاسيكي ونقد الاقتصاد النيوكلاسيكي على كتاب د. أشرف منصور. الليبرالية الجديدة.

جون مينارد كينز

كان كينز صافى التفكير، وواسع الحيلة فى استخدام الشر الانجليزي بقدر سعة حيل أقرانه سميث وبتنام ومالتس ومل، الأب والابن، ومارشال وفيلن، فرما باستثناء ريكاردو كانت تلك سمة مميزة لكل ذوى الأهمية الكبيرة فى تاريخ الفكر الاقتصادي المتكلمين بالانجليزية غير أن النظرية العامة للعمالة والفائدة والنقود كتاب معقد سعى التنظيم غامض فى بعض المواضع، وهو ما أدركه كينز نفسه حيث ذكر أن الجمهور العام " وإن كان موضع ترحيب فى النقاش، لا يعدو يلتقط الكلمات من وراء الأبواب " فى هذا الجهد ذى الطبيعة التقنية بالضرورة والذي يهدف إلى إقناع زملائه من الباحثين الاقتصاديين، ولم يستجب لدعوة كينز للإنصات غير عدد قليل للغاية من أشخاص من الخارج ما يجعلون البحث الاقتصادي مهتهم، ومع ذلك فإن الأفكار المحورية ليست عسيرة الفهم نسيبًا، والمشكلة الحاسمة فى الاقتصاد ليست كيفية تحديد أسعار السلع، ولا هي كيفية توزيع الدخل الناشئ عن ذلك، وإنما المسألة الرئيسية هي كيف يتحدد مستوى الناتج والعمالة، فعندما يزيد الناتج والعمالة والدخل، يقل ما يستهلك من الزيادات الإضافية للدخل _ وبصياغة كينز التاريخية، فإن الميل الحدي للاستهلاك يتناقص، ومعنى ذلك أن المدخرات تزيد وليس هناك ما يؤكد ما كان الاقتصاديون الكلاسيكيون يقولون به من أنه بسبب أسعار الفائدة المنخفضة، فإن هذه المدخرات سوف تستثمر، أي أنها سوف تنفق، فهي قد يحتفظ بها من غير إنفاق لأسباب متنوعة تكون انتكاسًا لحاجة الفرد أو المؤسسة للأصول السائلة أو الرغبة فيها _ مرة أخرى بعبارة كينز _، تفضيله للسيولة، وإذا تم ادخار الإيراد ولم ينفق فإن اثر ذلك يكون إنقاص مجموع الطلب على السلع والخدمات _ الطلب الإجمالي الفعال _

وبالتالي على الناتج والعمالة، وهذا الانخفاض سيستمر إلى أن تقل المدخرات، وهذا يحدث عند الضغط من أجل زيادة الميل الحدي للإستهلاك، بل حتى عند فرض هذه السياسة وذلك عن طريق إنقاص الدخل وعند ذلك فإن المدخرات التي نقص حجمها يستوعبها مستوى الإنفاق الاستثماري الذي يهبط بسرعة أقل.

وكما هو الحال في وجهة النظر الكلاسيكية، فإن المدخرات والاستثمار يجب أن تكونا متساويتين، فالمدخرات يجب أن توازنها الاستثمارات، الفرق أن كليهما لم تعدا بالضرورة، أو حتى في العادة مساوية أحدهما للأخرى في حالة العمالة الكاملة، ولكي تصبح المدخرات مساوية للإستثمارات، وبذلك نضمن إنفاقاً للمدخرات فإن ذلك يتضمن دخولا متناقصة وحرماناً، ويتبع عن ذلك أن حالة التوازن في الاقتصاد لا تتحقق مع العمالة الكاملة الإلزامية، بل يمكن أن تتحقق في وجود مستويات مختلفة بل قاسية من البطالة، وأصبح ذلك معروفاً - كما رأينا - باسم توازن العمالة الناقصة كما كان شيئاً يمكن رؤيته بالعين المجردة وغير المدربة في العام ١٩٣٦.

وكانت هناك نغمة نشاز أخرى من جانب كينز، فعندما تحدث البطالة في السياق الكلاسيكي وبعيدا عن أولئك العمال الذين يكونون في عملية تغير الوظائف أو خارج العمل بسبب عدم توافر المهارات والمتطلبات، فإن السبب المقبول هو أن الأجور تكون أعلي مما يجب تتسم بجمود مفرط وتكون نقابات العمال ومطالبها من الأسباب الظاهرة لذلك والعائد من إضافة عمال جدد أي الإيرادات الحدية من زيادة قوة العمل، لا يكفي لدفع الأجور المطلوبة، فإذا انخفضت الأجور على الرغم من أي مقاومة فإن العاملين العاطلين سيعودون إلى العمل ولكن مع كينز لم يعد الأمر كذلك فما يصدق بالنسبة لصاحب العمل الفرد لا يصدق على الجميع، لتذكر أن هذا هو ما يسميه الاقتصاديون أكذوبة التركيب وذلك عندما يتحدثون عن الاتجاه إلى المضي

من البسيط إلى المركب مثل الشئون المالية للأسرة إلى الشئون المالية للدولة، فلو أنت أصحاب الأعمال جميعاً خفضوا الأجور في وقت وجود بطالة فإن تدفق القوة الشرائية سينقص بالسرعة نفسها التي تنخفض بها الأجور، ثم يؤدي نقص الطلب الفعال إلى الطلب الفعال إلى زيادة البطالة، ولا يمكن أن تعزى البطالة إلى ارتفاع الأجور ولا نقابات العمال، وقد كانت هناك على الأقل موافقة على هذه السياسة بالتحديد من جانب هيربرت هوفر، وكذلك من جانب فرانكلن روزفلت الذي جاءت موافقته من خلال "قانون الإنعاش الوطني" فقد عارض كلاهما تخفيض الأجور، وقد عند الاقتصاديون وفقاً لعقيدتهم الكلاسيكية، إلى انتقاد الرئيسين بشدة، ولكن كينز رأى إن كلاهما كان على صواب.

ومع التشخيص جاء العلاج، فلم يعد في وسع الحكومات أن تنتظر حتى توفر قوى التصحيح الذاتي العلاج اللازم، فتوازن العمالة الناقصة يمكن أن يكون ثابتاً ومستمرّاً، ولم يعد باستطاعتها الانتظار حتى تؤدي البطالة إلى خفض الأجور، فذلك يمكن أن يفضي إلى توازن عند مستوى أكثر انخفاضاً للناتج والعمالة، ولا يمكن أن يكون يعول على أسعار الفائدة المنخفضة لزيادة الاستثمار والإنفاق الاستثماري، فهي ربما لا تؤدي إلى تعزيز تفضيل السيولة، فلماذا يتخلى المرء عن المميزات المتمثلة في الاحتفاظ بالتقود السائلة في مقابل عائد أسمى؟ بل أقوى من ذلك هناك الحقيقة الواضحة للغاية في المشهد الاقتصادي الحالي، وحتى أسعار الفائدة المنخفضة بشدة عندئذ لم تؤدي إلى تنشيط الاستثمار في وجود طاقة زائدة كبيرة وعدم وجود عائد معقول.

وبذلك ظل هناك سبيل واحد، هو تدخل الحكومة لرفع مستوى الإنفاق الاستثماري، أي قيام الحكومة بالاقتراض والإنفاق من أجل الأغراض العامة أي العجز المادي فهذا وحده يمكن أن يؤدي إلى كسر توازن العمالة الناقصة عن طريق إنفاق _ إنفاق

عن رضا_ مدخرات القطاع الخاص التي لم تنفق، وكان ذلك تأكيداً قوياً لحكمة ما كان يجري عمله بالفعل حتى ضغط الظروف هذا هو صلب ما سمي "الثورة الكينزية"، وكينز لم يعرضها بهذا الشكل فالمناقشة الاقتصادية التي أعقبت نشر النظرية العامة تصادمت بلا نهاية وبشيء من المتعة مع ما في الكتاب من تعقيدات وغموض، وكان هناك قدر من الارتياح لدى رجال المهنة لإحاطة أفكار الكاتب بحجاب من الأحاجي والألغاز، وهذا ما بذل الباحثون المطلعون جهداً للتمكن منه، ومن العسير إن يتوقع من الشخص العادي إن يفهمه.

وهناك سمة من سمات "الثورة الكينزية" مضت دون أن يشير إليها الكثيرون: فالاقتصاديون الذين تأثروا بالأشياء الكثيرة التي تغيرت لم يتوقفوا ليتأملوا في الكثير الذي تبقى دون تغيير، ومن الآن فصاعداً ستكون الدولة مسئولة عن الأداء الإجمالي للاقتصاد، ولا شك في أنه سيكون هناك اختلاف بشأن التدابير التي ينبغي أن تستخدم كما سيكون هناك اختلاف بشأن مسؤولية الحكومة أو على الأقل مسؤولية البنك المركزي، ومضى دون رجعة الاعتقاد بأن العمالة الكاملة التلقائية تتحقق عند الأسعار الثابتة، مع استبعاد فترات الشدوذ، ومع ذلك فإن التعليم والجدل حول كيفية تحقيق المعاملة الكاملة وثبات الأسعار سيصبحان الآن فرعاً خاصاً ومستقلاً من فروع علم الاقتصاد الكلي وفي تقليص غير مستساغ بوجه خاص أصبح بعض الاقتصاديين يشيرون إلى تخصصهم على أنه كلي وظل بعيداً عن كينز دون إزعاج منه ما سوف يسمى الاقتصاد الجزئي أو في لغة مهنية دارجة منفرة بالمثل، مجرد "جزئي" ففي الاقتصاد الجزئي ظلت السوق على حالها، كما ظل على حاله كل من مؤسسة الأعمال والمنظم، كذلك ظل على حاله كل من الاحتكار، والمنافسة، والمنافسة غير الكاملة ونظرية التوزيع، بإيجاز ظل النظام الكلاسيكي بلا مساس تقريباً، وهذا النظام يعمل في نطاق تدفق موجه من الطلب، وفي داخل هذا التدفق الموجه ظلت الحياة الاقتصادية بلا تغير

يذكر، وظل توزيع القوة بين الشركات ونقابات العمال والمستهلكين على النحو الذي كان يتصوره الاقتصاد الكلاسيكي، وليست هناك حاجة إلى أن تتدخل الدولة في هذه الأمور بأكثر مما كانت تتدخل في الماضي.

لقد رفع كينز كابوس الكساد والبطالة عن عاتق الرأسمالية أو هكذا كانت رؤيته، وبذلك أزال السمة التي لم تستطع أن تفسرها والتي - كما رأى ماركس - لم يكن باستطاعتها أن تتخطاها، وهذا كان كل شيء أو حتى الجانب الأكبر منه، وعندما ننظر إلى "الثورة الكينزية" على هذا النحو نرى أنها ليست مجرد شيء محدود، بل شيء محافظ بشدة.

وفي العام ١٩٣٥، وفي يوم الاحتفال برأس السنة، وردًا على رسالة من جورج برنارد شو يدعو فيها للانتباه إلى نقطة أثارها ماركس، أجاب كينز بقوله: "غير أنك حتى تفهم وجهة نظري يجب أن تعرف أنني أولف كتابًا عن النظرية الاقتصادية سيؤدي إلى جعل العالم كله يفكر بطريقة ثورية في المشاكل الاقتصادية، وأعتقد أن ذلك لن يحدث على الفور بل خلال السنوات العشر المقبلة، ولم يكن هذا التوقع بلا مبرر تمامًا، فقد حدث تغيير، ولكن على النقيض من التغيير الذي تنبأ به ماركس وحث عليه، كان الانجاز الذي حققه كينز هو مدى ما سمح به من بقاء الأمور على حالها."^(١)

١- راجع جون كينيث. مرجع سابق: ص ٢٥٧-٢٦١.

تراجع الفكر الكينزي

على الرغم من أن اضمحلال النظام الكينزي كان يزداد وضوحا فإنه ظل يمضى بشكل غير ملحوظ لفترة طويلة، فإن ما بدا متناسقا من الناحية الاقتصادية فى سير النظام، ثبت أنه غير متناسق من الناحية السياسية، فالانكماش والبطالة كانا يتطلبان زيادة فى النفقات العامة وخفضا للضرائب، وهما إجراءان مقبولان تماما من الناحية السياسية، ومن الناحية الأخرى كان تضخم الأسعار يتطلب تخفيضا للنفقات الحكومية وزيادة الضرائب وهما أمران غير مقبولين سياسيا، بالاضافة إلى أنه سرعان ما تبين أنه ليس من السهل إحداث أثرهما فى مواجهة الشكل الحديث للتضخم؛ أى تضخم الأجور والأسعار، كما أصبح يسمى، فقد كانت السياسة الكينزية طريقا ذا اتجاه واحد، أو انها بدقة أكبر، كانت طريقا جبليا فسيحا يسمح بهبوط ممتع وسهل، ولكن صعوده يتطلب جهدا شاقا للغاية ومحفوفا بعدم اليقين.

وكان هناك سببان أساسيان لعدم الانتباه إلى ذلك فى معظم المناقشات الاقتصادية، فقد كانت "النظريات العامة" لكينز، فى المقام الأول، نتيجة لـ "الكساد الكبير" وكانت المشكلة فى ذلك الوقت هى البطالة وانخفاض الأسعار، ولكن الكينزيين الأوائل لا يولون إهتماما للتضخم، ولا للجوانب السياسية للتحكم فيه، وقد استمر هذا الإهمال وتفاقم نتيجة لتصاعد الفصل بين الاقتصاد والسياسة، فما كان يسمى فى القرن الماضى الاقتصاد السياسى بات يسمى "علم الاقتصاد" أخذا بما قال به ألفريد مارشال، ومن باب الحرص الشديد على تثبيت سمعة الاقتصاد كعلم، بات تدريس الاقتصاد وما يقدمه من مشورة بشأن السياسات، منفصلا بدرجة أكثر حدة عن القيود السياسية.

وفى الولايات المتحدة، لم يكن التضخم فى الواقع يمثل مشكلة طوال السنوات

الخمس والعشرين الطيبة، فإذا استثنينا فترات الضغط القصيرة على الأسعار نتيجة للحرب الكورية، فإن الأسعار لم تشهد غير ارتفاعات طفيفة فحتى العام ١٩٦٦ كانت الزيادة لا تتجاوز نقطة أو نقطتين في المائة سنوياً في "الرقم القياسي" لأسعار المستهلكين، وكالعادة، لم يشغل الباحثون الاقتصاديون أنفسهم بأمور ليس من الواضح أنها مصدر للمتاعب.

غير أن معدل التضخم بدأ في التسارع بعد العام ١٩٦٦، إذا ارتفع بأكثر من ست نقاط في المائة بين العامين ١٩٦٩ و ١٩٧٠، وبما يقرب من ثماني نقاط بين العامين ١٩٧٢ و ١٩٧٣، وبما يقرب من أربع عشرة نقطة في المائة من العام ١٩٧٤ إلى العام ١٩٧٥، ومن هذه الزيادة الأخيرة ظهرت عبارة "التضخم المؤلف من رقمين"، وكان ذلك بمنزلة كارثة في التعبيرات الاقتصادية الأمريكية.

وفي هذه الظروف الجديدة أصبح عدم التناسق السياسي ظاهراً تماماً، فبينما كان المستشارون الاقتصاديون للرئيس قد جاءوا ذات اليوم إلى مكتبه ليؤكدوا المزايا النسبية لخفض الضرائب أو زيادة النفقات العامة، أصبحوا الآن يتكلمون عن زيادة الضرائب وخفق الإنفاق، وبينما كان ظهورهم في البيت الأبيض ذات يوم يلقى بالترحيب، أصبح الآن مصدراً للبؤس والكآبة، وبات من اللازم إرجاؤه بأي ذريعة، مهما تكن بعيدة عن التصديق.

ومع ذلك كانت هناك مشكلة أخرى وأشد خطورة في كل البلدان الصناعية، هي الشكل الجديد للتضخم الذي اتخذ صورة زيادات في الأسعار والأجور نتيجة للتفاعل في الاقتصاد الحديث بين منظمات ضخمة، فمع تركيز الصناعة حققت الشركات قدراً كبيراً للغاية من السيطرة على أسعارها وهي سيطرة كان الاقتصاد الأرثوذكسي يعزوها إلى الاحتكار الكامل أو احتكار القلة، ولكنه لا يسلم بوجودها الكامل في الحياة

الواقعية، وكانت نقابات العمال قد حققت سيطرة كبيرة على الأجور وما يصل بها من مزايا لأعضائها، ونتيجة للتفاعل بين هذه الكيانات جاءت قوة تضخيمية جديدة وقوية، وهى ما يحدثه الضغط الصعودي لتسويات الأجور من أثر فى الأسعار وما يحدثه الجذب الصعودي للأسعار وتكاليف المعيشة من أثر فى الأجور، وكانت تلك هي دينامية التفاعل التي أصبحت تسمى الارتفاع الحلزوني للأجور والأسعار، ومن أجل مسايرة هذا الوضع الدينامي خلفت الثورة الكينزية ورائها تركة سلبية للغاية، ذلك أن تحديد الأجور والأسعار كان إحدى ظواهر الاقتصاد الجزئي، وهو اقتصاد كان كينز قد فصله وتركه لأرثوذكسية السوق الكلاسيكية، ووفقا للاقتصاد الجزئي الأرثوذكسي فإن حدوث التصاعد الحلزوني للأجور والأسعار لم يكن ممكنا، منتج السلع والأجور التي يدفعونها لعمالهم كانت لا تزال خاضعة لقوى السوق، وهى قوى لم يكن المنتجون يتحكمون فيها، وإن هم تحكموا فيها كما فى حالة الاحتكار الكلي أو احتكار القلة، فإنما يكون ذلك من أجل تعظيم الأرباح لاستعادة الزيادة فى تكاليف الأجور التي تفرضها عليهم نقابات العمال.

وهكذا فإن فصل الاقتصاد الجزئي من مجالات اهتمام علم الاقتصاد والسياسات الكينزية أدى إلى وجود نموذج للاقتصاد الجزئي لا يمكن أن يعزى إليه دور تضخمي، وكان هذا الفصل مهما، لأنه كان فى صلب الحل الوسط الكبير بين كينز والتراث الكلاسيكي، الحل الوسط الذى حافظ على صلة الوصل بالسوق، وكان التسليم بالدور التضخمي لحلزون الأجور والأسعار يعني تدمير ذلك الحل الوسط، وأسوأ من ذلك أنه كان يدعو إلى سياسات - مثل تقييد الأجور والأسعار أو فرض ضوابط عليها - تخضع السوق لسلطة الدولة بدرجة أو بأخرى.

كما كان هناك اعتراض آخر، فقد كان من الواضح تماما ان الشركات فى قدرتها

على التأثير في الأسعار والأجور، فضلا عن قدرتها في التأثير في المستهلكين عن طريق الإعلان ومهارات البيع، أصبح لها الآن (في اقتران مع نقابات العمال) تأثير كبير في تخصيص رؤوس الأموال والأيدى العاملة والمواد، أي تخصيص الموارد الاقتصادية، وهذا أيضا أمر لم يكن ممكنا التفريط فيه، وعلى ذلك قيل، بكل جدية، إن فرض أي قيود على الأجور والأسعار يعتبر تدخلا في تخصيص الموارد.

وفي أوروبا (في ألمانيا والنمسا وسويسرا وهولندا وإسكندنافيا) وفي اليابان، كان الحل الوسط الكينزي، أي فصل الاقتصاد الجزئي باعتباره المحمية المميزة للسوق، أقل تأثيرا مما كان عليه في بريطانيا والولايات المتحدة، وعلى ذلك فعندما أصبح التضخم يشكل تهديدا متزايدا في السبعينيات قبلت تلك البلدان باستعداد أكبر الأثر التضخمي للتفاعل بين الأجور والأسعار، وترتبت على ذلك نتيجة أخرى وهي أن الخطوات الرامية إلى الحد من زيادات الأجور بحيث تبقى في نطاق ما يمكن دفعه في ظل هيكل الأسعار القائم باتت سياسة عادية مقبولة، وفي النمسا، وهي أكثر الحالات تقدما ونجاحا تم وضع ضوابط للأجور ونظام مقابل لها لكبح أسعار الشركات ونفذت بشكل رسمي من خلال ما سمي "سياسة السوق الاجتماعية"، أما في البلدان أخرى فقد كان هذا الإجراء يتخذ في إطار أقل رسمية، إذ كان التفاوض حول الأجور يجري داخل إطار الأسعار القائمة مع السعي بوجه عام إلى بقاء تلك الأسعار ثابتة.

وفي الولايات المتحدة وبريطانيا، وكذلك في كندا، بذلت في تلك السنوات جهود طوعية وبعض الجهود القانونية لكبح جماح التضخم الحزوني للأجور والأسعار، وفي الفترة ما بين العامين ١٩٧١ - ١٩٧٣ أدخلت إدارة ريتشارد نيكسون ضوابط رسمية للأجور والأسعار، وكانت - في اقتران مع سياسة مالية ونقدية متساهلة - عوناً هائلا له في انتخابات العام ١٩٧٢، ولكن لم يكن هناك من ينظر إلى تلك الجهود

على أنها جهود جادة أو مشروعة، فهي لم تكن أكثر من خطوات مؤقتة، حكيمة أو غير حكيمة ترمي إلى معالجة الأمور إلى أن تتمكن سياسة الاقتصاد الكلي الكينزية بطريقة ما، من أداء مهمتها المقررة في الجمع بصورة معقولة بين العمالة الكاملة والأسعار الثابتة، ولم تكن نقابات العمال ولا دوائر الأعمال في الدول المتحدة بالإنجليزية مستعدة لقبول تدخل الحكومة في الأجور والأسعار، فقد كان المدافعون التقليديون عن سلامة سوق الاقتصاد الجزئي يجدون بالقطع حلفاء أقوياء^(١).

١- راجع جون كينيث. مرجع سابق: ص ٢٩٥-٢٩٩.

نظرية الاقتصاد الإسلامي

نظرية الاقتصاد الإسلامي

مدخل:

ترى لماذا لا تتوافر الأعمال الإبداعية العميقة عن نظرية الاقتصاد الإسلامي في الساحات الفكرية والسياسية وبين أيدي رجال الدعوة والحركة الإسلامية في مصر والعالم العربي؟.

حقاً أن هناك تراجعاً فكرياً كبيراً في كل المجالات الإبداعية التي يقتضيها العمل الإسلامي الواعي القويم في هذه المرحلة وكان لتقديم ما هو سياسي وحركي على ما هو فكري دوراً كبيراً في هذا كما كان لضيق الظروف المادية على المبدعين دوراً كبيراً أيضاً فكما أردد دائماً فإن الفكر صناعة ثقيلة يلعب فيه عنصر رأس المال دوراً مشابهاً للدور الذي يلعبه في هذه الصناعة دون أن يعني هذا أن هناك من يعمل على تحدي ذلك.

ومع ذلك فهناك سبب كبير جداً قد يصدوم وعي القراء في عدم توافر هذه الأعمال في مجال الاقتصاد بالذات، هذا السبب هو أن الحديث عن نظرية الاقتصاد الإسلامي يقلب المائدة (التراييزة) على الغالب الأعم من الإسلاميين أنفسهم وليس ذلك لأنه يهدد الأرض التي يقفون عليها والمراكز المالية التي يستندون إليها ولكن أكبر من هذا لأنه يضعهم وجهاً لوجه أمام أصحاب مراكز كبرى وذوي شأن عظيم يرتبطون بهم ويهدد هذا الحديث هذه المراكز وهذا الشأن ويقلب كل الأمور رأساً على عقب.

فترى من يستطيع الآن أن يجاهر بهذا الحق ويتحدى كل هذا الزيف القائم الذي عمل على تطويع كل الحقائق النظرية للاقتصاد الإسلامي بالطريقة التي تتكيف بها مع الاقتصاد الحر أو اقتصاد السوق أو مع المسمى الصريح لكل ما سبق أي مع الرأسمالية العالمية، ونحن لن نستطيع هنا أن نذكر كل تلك الحقائق أو نعبر عن النظرية كاملة ولكننا سنقدم

فقط الشروط والأهداف والأطر العامة لتلك النظرية وما يقتضيه تطبيقها من شروط بالطريقة التي تتيح لنا بشكل أعمق فهم الموقف الإسلامي من الاقتصاد الليبرالي.

أولاً: شروط تطبيق الاقتصاد الإسلامي:

أن يكون نظام الحكم نظاماً إسلامياً:
أن تكون المعايير القمعية السائدة معايير إسلامية
الروح الجهادية المثابرة:

١. أن يكون نظام الحكم نظاماً إسلامياً:

كما أردد دائماً فإن الإسلام نظام شمولي لا تستطيع تطبيق أحكامه في مجال واحد دون باقي المجالات وإلا حدث خلل كبير في هذا المجال نفسه الذي تطبق أحكامه فيه، والمسألة في عالم الاقتصاد أكثر وضوحاً فانت لا تستطيع أن تطبق نظام اقتصادي إسلامي من أبرز عناصره أداء الزكاة والتكافل والتراحم بين أبنائه في ظل نظام سياسي يرفض تطبيق أحكام الإسلام ويضطهد دعاته وعلمائه ومفكره أو في ظل نظام اجتماعي يختصر العلاقات الاجتماعية في التمحور حول الذات والصراع حول تحقيق أكبر قدر من الأرباح ولذلك لا يمكن تطبيق الاقتصاد الإسلامي إلا في إطار نظام حاكم يطبق الإسلام بكل شموله ولا يقف عند جانب واحد أو أكثر من جوانبه، كما أن الإسلام ليس مسئولاً عن مشاكل حضارية يفرزها التطبيق العملي لأنظمة حضارية مغايرة.

٢. أن تكون المعايير القيمية السائدة معايير إسلامية

وهو فرع من الأول وإنما نذكره لإبرازه وتأكيده:

فسلوك الإنسان هو الذي يصنع الواقع الاقتصادي في المجتمع ولكن هذا السلوك

لا يمثل سوى إفراز للقيم السائدة فيه، وعلى الرغم من أن هذه القيم من المفترض أنها لا تمثل سوى انعكاسًا للتصور العقائدي السائد إلا أن الإلحاح العلماني الذي يتعمده الفكر العلماني المسيطر على أجهزة الإعلام الحكومية (وباللعجب تحت القيادة الإخوانية) والقنوات الإعلامية الخاصة للشركات الرأسمالية العالمية والمحكومة بأجهزة المخابرات المعادية، أقول هذا الإلحاح العلماني يعمل على فصل هذه العلاقات العضوية بين هذا التصور العقائدي والقيم السائدة في المجتمع في الوقت الذي يتم فيه ترسيخ قيم برجماتية نفعية بديلة تجعل من المال ترمومترًا اجتماعيًا لقياس القيمة الحقيقية للبشر وتسقط كل القيم الأخرى المستمدة من الدين من حسابات البشر فضلًا عن تسعير الغرائز وبث بروح الأنانية والسيطرة والعنف في نفوس الناس، ومن المستحيل بالطبع قيام نظام اقتصادي إسلامي في ظل تلك الظروف القمعية بل لا يمكن تطبيق نظام اقتصادي إسلامي بوجه خاص إلا في ظل منظومة قيمية إعلامية مساندة له مستمدة من المنظومة القيمية الإسلامية.

٣. الروح الجهادية المثابرة:

وهو شرط متضمن فيما هو قبله أيضًا ونذكره أيضًا هنا لإبرازه وتأكيدده.

— أن تتوفر في الأمة الروح الجهادية المثابرة المستمدة من الإسلام والتي تتحمل الصبر والعنت من أجل صناعة مستقبل وكيان اقتصادي قوي ومتحدي.

وهذا الكلام الأخير بالذات قد يبدو لبعض الرائيين كلامًا رومانسيًا أو عاطفيًا لا يتناسب مع الحديث عن علم الاقتصاد الذي شاع أن الحديث فيه يدور حول لغة الأرقام.

وأجيب عن ذلك بأن المسألة بخلاف ذلك تمامًا، فنظرًا لأهمية هذا الشرط فقد كتب عنه المفكر الإسلامي الكبير مالك بن نبي كتابًا كاملاً حيث أن كتابه (المسلم في

عالم الاقتصاد) قد لا يدور فيه الحديث إلا حول هذا الموضوع ولذلك فسوف نستند إلى عباراته هو نفسه في الكشف عن أهمية هذا العامل.

يقول مالك بن نبي:

"إن التفسير الاقتصادي للأوضاع الموجودة في العالم من تقدم وتخلف لا يعطينا فكرة صحيحة عن كيفية معالجة التخلف، لأنه يربط الأشياء بأسباب قاصرة، لا يمكن لتجربة ناجحة أن تقوم على أساسها لا في إندونيسيا ولا في غيرها من البلاد الإسلامية ومن هنا يتضح لنا، كم يجدر بمن يتصدى لقضية التخلف في العالم الإسلامي ألا يطرحها ضمن نطاق اقتصادي يضيق غالبًا عن تقييم الطريق الأيسر لحلها، خصوصًا إذا اقترنت النظرة الاقتصادية بانتظار المال من الخارج، حتى أنه يكون غالبًا ورطة سياسية، وإن لم يأت يكن بمثابة معطل لقيام النهضة،، ويمكن القول أنه بقدر ما استفدنا من تجارب العالم الثالث في العقود الأخيرة إن إهمال أو تجاهل قضية الإنسان هي من الأمور التي أفقدت هذه التجارب الشرط الأساسي لنجاحها مثل ما حدث لمخطط (شاخنت بإندونيسيا) (١).

وشاخنت هذا هو الذي خطط لمشروع النهضة في ألمانيا بعد تدميرها في الحرب العالمية الثانية وحقق المعجزة الألمانية ولكنه فشل في إندونيسيا، ويقول مالك بن نبي في موضع آخر:

"إن التغيرات التي نشاهد نتائجها بعد مدة طويلة في عالم الاقتصاد، أحيانًا هي في جوهرها تغيرات حضارية تعتري القيم والأدواق والأخلاق في منعطقات التاريخ، فتتغير معالم الحياة بتحول الإنسان نفسه في إرادته واتجاهه عندما يدرك معنى جديدًا لوجوده في الكون".

١ - المسلم في عالم الاقتصاد : ص ٥٧ : ٥٨.

وهذا التحول لا يؤثر في عالم الأشياء، ولا في المعقولات التي يتضمنها عالم الأفكار بوصفة أنماط تطبيقية أي لا يؤثر في عالم الاقتصاد بنوعية_الشئ المصنوع والفكرة الدالة على طريقة صنعة_ ما لم يؤثر في محتوى النفوس ذاتها طبقاً للآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).

ولو تدبر أهل الاختصاص في الاقتصاد من المسلمين هذه الآية، أدركوا أنها تصنع هذه القضية وغيرها مما يخص أوضاع المجتمعات أولاً في مستوى تغير مسوغات الوجود في المجال النفسي، وفي كلمة واحدة وبصورة أوضح في المستوى الحضاري، ولو تدبروا أيضاً بعض الدراسات المتعمقة في البحث عن جذور الاقتصاد لوصلوا إلى النتيجة النظرية نفسها، أي أن الاقتصاد ليس قضية إنشاء بنك وتشيد مصانع فحسب بل هو قبل ذلك تشيد الإنسان وإنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات^(١).

أهداف الاقتصاد الإسلامي

مدخل:

في عام ١٩٩٣ أصدرت كتاباً عنوانه (الصراع حول المادة وجوهر الحياة) والكتاب مفقود مني الآن وأرجو ممن لديه نسخة منه أن يمكنني من الحصول على نسخة مصورة منها. وهذا الكتاب أهمل إهمالاً شديداً نقداً وقراء فلم يكتب عنه شيئاً ذو قيمة ولم يبع في مراحل الأولى سوى نسخ معدودة ولم يكن يتبّه إليه أحد حتى أبلغتني إحدى دور النشر أن هناك اندونيسيين من الشباب يتهافون على شراء هذا الكتاب فقابلت بعضهم وسألته عن سر ذلك فقالوا لي أن هناك مستولين في إحدى المدارس الدينية في اندونيسيا هم الذين وجهوهم لشراء ذلك الكتاب وأنهم يقومون الآن بترجمته

١- المرجع السابق: ص ٥٩.

فسعدت كثيرًا أن هناك من انتبه لأهمية هذا الكتاب ليتم الانتفاع به، وهو يدور في مجمله حول قضية واحدة هو هدف النشاط الإنساني في الإسلام بوجه عام والتوازن بين الدنيا والآخرة، والعمل على فهم الأحاديث التي تحث على العمل للآخرة والزهد في الدنيا في ظل الآيات والأحاديث التي تتناول موضوع الدنيا والآخرة وناقشت في هذا السياق مفكرين إسلاميين كبار من القديم والحديث منهم على ما أذكر أبو حامد الغزالي ووحيد الدين خان وعلي شريعتي.

وبعد أن انتهيت من هذا الفهم العام للقضية وجدت نفسي أمام مدخل فريد لبلوغ غاية عظيمة الأهمية وهي الوصول للإجابة عن السؤال التالي: ما هي غايات النشاط الاقتصادي في الإسلام؟ فأفردت لذلك فصلاً أخيراً في ذلك الكتاب والآن أجد نفسي استعيد السؤال ثانية بل إنني ربما لم أطرحه سابقاً في ذلك الوقت إلا لكي تكون إجابته جاهزة للحضور على الدوام كي توضع في مكانها المناسب بين الأطراف العامة للنظرية الاقتصادية في الإسلام.

والخلاصة المستخلصة من هذه الغايات أن فكرة أن الغاية من النشاط الاقتصادي ما هي إلا تحقيق أكبر قدر من الأرباح أمر لا علاقة له بالإسلام على الإطلاق والذين يتحدثون عن التشابه، وأحياناً يقولون التطابق بين الاقتصاد الليبرالي والاقتصاد الإسلامي باستثناء بعض القضايا القليلة مثل قضية الربا والاحتكار لا ينسف فكرهم من الأساس هذا الخلاف حول غايات الإسلام نفسه من النشاط الاقتصادي.

إن الله لم يبعث نبيه ويتزل قرآنه كي يدور النشاط الإنساني كله من أجل تحقيق أكبر قدر من الأرباح في أيد حفنة قليلة من الرأسماليين على حساب إلحاق المظالم بالمليارات من البشر بل وقال في ذلك قرآنًا قاطعًا: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم).

بل إن هدف تحقيق أكبر قدر من الأرباح كغاية للنشاط الاقتصادي ليس هدفًا إسلاميًا خالصًا حتى ولو لم يؤد ذلك إلى تحقيق ظلم لأحد "وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسى نصيبك من الدنيا".

ويرى بعض الباحثين أن عدم استهداف الإسلام تحقيق أكبر قدر من الأرباح هو ما يفسر لماذا حدث التراكم المادي لدى الحضارة الغربية ولم يحدث لدى الحضارة الإسلامية عندما ملكت زمام الدنيا.

والآن نستطيع أن نلخص هذه الغايات في التالي:

- * تحقيق الحياة الطيبة.
- * بلوغ القدرة على القيام بالأركان الكاملة في الإسلام.
- * تحقيق القدرات المادية المعينة على العلم والبحث والاستكشاف.
- * بلوغ أكبر قدر ممكن من القدرات العسكرية لإرهاب عدو الله والمسلمين.

١. تحقيق الحياة الطيبة.

آية ٩٧ سورة النحل

والتي يفسرها حديث الرسول ص : إن لبدنك عليك حقًا.

٢. تحقيق القدرة على القيام بأركان الإسلام كاملة

يوجب الإسلام على المسلمين القيام بأركانه الخمسة: الشهادة، الصلاة، الصيام، الزكاة، الحج.

ولكن هناك ركنان من هذه الأركان يتطلب القيام بهما امتلاك قدر من المال قد لا يتوافر للكثير من الناس ومع ذلك يظل القيام بهذين الركنين طموحًا قائمًا يشغل

عقل المسلم وقلبه القيام به ليلاً ونهاراً أو هكذا ما ينبغي أن يكون، ومن ثم يظل ذلك دافعاً له لبلوغ القدرات المادية التي تمكنه من تحقيق القيام بهذين الركنين مما يدفعه أو يدفع جموع المسلمين غير القادرين بوجه عام للعمل على بلوغ تلك القدرات الأمر الذي يعني أن تحقيق القدرة على القيام بأركان الإسلام كاملة هو أحد غايات النشاط الاقتصادي في الإسلام.

٣. تحقيق القدرات المادية المعينة على العلم والبحث والاستكشاف

يقول تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾.

ويقول تعالى: ﴿ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

ويقول تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾.

إن البعض عندما يقرأ الآيات المتعلقة بدعوة الإسلام للعلم قد يعتقد أنها دعوة للعلوم كافة بوجه عام ولكن المدقق في الآيات سيجد أنها فضلاً عما سبق تدعو للعديد من العلوم بشكل مباشر.

أنظر مثلاً قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾.

وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾.

أوليس في هذه الآيات دعوة مباشرة لتعلم علم الأحياء والأنثروبولوجي والتاريخ وفي قوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ وقوله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ وقوله: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا آتِلُ سَابِقَ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾.

أوليس في هذه الآيات دعوة مباشرة لتعلم علوم الفلك والفيزياء والحساب والهندسة وهكذا،،

إن المطلعين على العلوم الحديثة يقفون مندهشين أمام دعوة هذه الآيات وأمثالها لهذه العلوم منذ أربعة عشر قرناً ولكن المعنى المقصود من ذلك في سياق حديثنا هو أن الدعوة إلى هذه العلوم يقتضي توافر إمكانيات اقتصادية كبيرة للإعانة على تحصيلها وهو الأمر الذي يجعل من القدرة على تحصيل هذه العلوم غاية في ذاتها لتوجه النشاط الاقتصادي في الإسلام وإن كانت هي نفسها من جهة أخرى تعين على تحقيق هذا النشاط الاقتصادي،

٤. بلوغ القدرات المادية المعينة على تحقيق أكبر قدر ممكن من القدرات العسكرية

لقد أمرنا الله بأن نعد ما استطعنا من قوة لإرهاب عدو الله وعدونا وغيرهم ممن لا نعلمهم وذلك في قوله تعالى: (وأعدو لهم من استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ولكن الله يعلمهم)،
والأمر الواقعي أن الإعداد لهذه القوة العسكرية يحتاج إلى إمكانيات مادية عالية تضع الشعوب في حرج شديد عند الاحتياج إليها ومن ثم فإن الأمر لنا بإعداد ما نستطيع من قوة هو في حد ذاته أمر لنا بأن يكون بلوغ القدرات المادية المعينة على تحقيق غاية من أهم غايات النشاط الاقتصادي في الإسلام.

الأنظر العامة للاقتصاد الإسلامي

- * المال مال الله.
- * الملكية الخاصة ملكية وظيفية.
- * الملكية العامة لصالح الأمة.
- * النشاط الاقتصادي موجه من الدولة لتحقيق الغايات الإسلامية.
- * الاقتصاد الإسلامي اقتصاد غير ترفي.
- * توزيع ما قبل الإنتاج
- * توزيع ما بعد الإنتاج.
- * وجوب أن يكون هدف المشاركة برأس المال هو الإنتاج وليس مجرد الحصول على ربح.
- * عند الضرورة لا مال لأحد.

١. المال مال الله

يقول تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ﴾.

ويقول أيضاً: ﴿قُلْ لِّمَنْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ قُلْ لِلّٰهِ﴾.

ويقول أيضاً: ﴿ءَامِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَاَنْفِقُوْا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُّسْتَخْلِفِيْنَ فِيْهِ﴾.

ويقول أيضاً: ﴿وَمَا اَتَوْهُم مِّنْ مَّالٍ اَللّٰهُ الَّذِيْءَ اَتٰنَكُمْ﴾.

وهذا يعني أن علاقة الإنسان بالمال هي علاقة استخلاف من الله وسواء كان المال في يد الفرد أو الجماعة أو الحاكم فإن التحكم فيه ليس تحكماً مطلقاً وإنما هو مقيد بمسئوليات استخلاف الله لهؤلاء في هذا المال.

٢. الملكية الخاصة ملكية مقيدة ومسئولة ومصونة

فالملكية الخاصة في الإسلام ليست ملكية مطلقة يفعل بها الإنسان ما يشاء فلا يجوز إسراف المال إسرافاً طائشاً (ولا توتروا السفهاء أموالكم).

وهو الأمر الذي يستتبع من باب أولى عدم جواز تدمير المال من ماله.

كما لا يجوز استخدامه فيما يؤدي إلى الإضرار بالمسلمين والأهم حيث (لا ضرر ولا ضرار).

وهي ملكية مسئولة بأداء الفريضة التي عليها وهي فريضة الزكاة (وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين).

(وما لكم لا تنفقوا في سبيل الله ولله ميراث السماوات والأرض).

بل هي مسئولة بما هو فوق الزكاة عند الاحتياج الضروري لأمة الإسلام، كما سنذكر لاحقاً بإذن الله.

ولكن على الجانب الآخر فإن الملكية الخاصة داخل هذه الأطر مصونة صيانة مشددة حيث يقول الرسول ﷺ في صحيح مسلم: (كل المسلم على المسلم حرام ودمه وماله وعرضه).

وحيث يقول أيضاً: (ومن قتل دون ماله فهو شهيد).

٣. أهداف الملكية العامة هي تحقيق غايات النشاط الاقتصادي في

الإسلام:

وستحدث هنا عن نوعين عامين من الملكية هما الملكية العامة للدولة والملكية العامة لمجموع المسلمين والأولى هي ملك عام للدولة يمكن لولي الأمر التصرف فيها لأغراض عامة أو خاصة أو لبعض الأفراد بحسب أولويات تحقيق مصالح الدولة

والثانية فهي ملكية عامة لمجموع المسلمين ومن ثم فلا يجوز إنفاقها إلا في نطاق الصالح العام لهم.

وكل ما لا يقع عليه حق خاص لأفراد أو الشركات مثل حق الملكية أو الانتفاع أو الارتفاق هو ملك عام للدولة الإسلامية مثل المرافق العامة والأراضي الميتة والأراضي الصحراوية والبحار والأنهار وما بداخل كل ذلك من ثروات وكل ذلك يجب أن يدار النشاط الاقتصادي به بما يحقق غايات النشاط الاقتصادي في الإسلام.

ليس هذا فقط فإنه قد يمتد نطاق الملكية العامة بقدر يسمح إلى ضم بعض الملكيات الخاصة إليه بتعويض عادل إذا تعارض وضع هذه الملكيات مع المصالح العامة للدولة والأساس الأول لهذا الموضوع أن لولي الأمر نقل ملكية الأشخاص من بعضهم البعض نفيًا لوقوع الضرر بينهم مثال ذلك أنه كان لسمرة بن جندب نخل في بستان رجل من الأنصار، وكان سمرة بن جندب يدخل على الرجل ومعه أهله فيؤذيه فشكا الأنصاري ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ لسمرة بن جندب: بع هذا نخله.

كما يمكن الانتفاع بالملكية الخاصة لأحد الأشخاص انتفاعًا لا يضر بمصلحة ذلك الشخص حتى لو عارض هو ذلك، فقد روى مالك في الموطأ أن الضحاك بن خلية أراد أن يمر بنهر له في أرض محمد بن مسلمة، فأبى محمد فقال الضحاك: لم تمنعني وهو لك منفعة تشرب به أولاً وآخرًا وهو لا يضرك فقال محمد لا والله، فقال عمر: والله ليمرن به ولو على بطنك فأمر أن يمر به ففعل الضحاك.

والشاهد هنا أنه: إذا كان للدولة نقل بعض الملكيات الخاصة من بعض الأشخاص لغيرهم أو تقرير حق الانتفاع لصالح آخرين وذلك بالموازنة بين المصالح والإضرار بينهم فإن نقل أو تقرير ذلك لصالح جموع المسلمين أولى وأعم ويدخل في هذا الموضوع أيضًا موضوع حمى الأرض.

حمى الأرض:

ويضرب الفقهاء في هذا السياق المثال بأنه كان العزيز في الجاهلية يعصب جانباً من الأرض ذو الكلاً فيعلن أنه قد حمى ذلك الجانب من الأرض فيصبح له وحده ولا يجروا أحد أن يدعي فيه أبله، ولما جاء الإسلام هذب هذا الأمر ووضع في موضعه الصحيح وفي ذلك قال رسول الله ﷺ فيما رواه البخاري وأبو داود (لا حمى إلا لله ورسوله) أي لا حمى إلا على مثل ما حماه رسول الله ﷺ لصالح المسلمين كافة، لا على مثل ما كانوا يحمونه في الجاهلية.

وقد حمى رسول الله ﷺ مكاناً قريباً من المدينة اسمه النقيع وجعله نخيل المسلمين من المهاجرين والأنصار للغزو في سبيل الله.

ولما جاء أبو بكر رضي الله عنه حمى قرية وهي من قرى المدينة وعلى بعد ثلاثة أميال منها، وقد حماها لإبل الصدقة أي الإبل المجموعة من الزكاة، وجاء بعده عمر بن الخطاب وحمى مكاناً ثالثاً اسمه نقيع الخضعات وهو غير النقيع الذي حماه رسول الله ﷺ وقد حماه رضي الله عنه للنخيل والإبل المعدة للجيش.

وكما يقول ابن قدامة فإن "سائر أئمة المسلمين، ليس لهم أن يحموا لأنفسهم شيئاً، ولكن لهم أن يحموا مواضع لترعى فيها خيل المجاهدين، ونعم الجزية، وإبل الصدقة وضوال الناس التي يقوم الإمام بحفظها، وماشية الضعيف من الناس، على وجه لا يستضر به من سواه من الناس. وبهذا قال أبو حنيفة، ومالك، والشافعي في صحيح قوليه، وقال في الآخر: ليس لغير النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يحمي؛ لقوله: "لا حمى إلا لله ولرسوله". ولنا أن عمر وعثمان حمياً، واشتهر ذلك في الصحابة، فلم ينكر عليهما، فكان إجماعاً.

وَرَوَى أَبُو عُبَيْدٍ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، أَخْبَسَهُ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: أَتَى
 أَغْرَابِيَّ عُمَرَ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، بِلَادُنَا قَاتَلْنَا عَلَيْهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَأَسْلَمْنَا عَلَيْهَا فِي
 الْإِسْلَامِ، عَلَامَ تَحْمِيهَا؟ فَأَطْرَقَ عُمَرُ، وَجَعَلَ يَنْفُخُ، وَيَقْتُلُ شَارِبَهُ، وَكَانَ إِذَا كَرَبَهُ أَمْرٌ
 قَتَلَ شَارِبَهُ، وَنَفَخَ فَلَمَّا رَأَى الْأَغْرَابِيَّ مَا بِهِ جَعَلَ يُرَدِّدُ ذَلِكَ فَقَالَ عُمَرُ: الْمَالُ مَالُ اللَّهِ،
 وَالْعِبَادُ عِبَادُ اللَّهِ، وَاللَّهُ لَوْلَا مَا أَحْمِلُ عَلَيْهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا حَمَيْتُ شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ فِي
 شَيْءٍ. وَقَالَ مَالِكٌ: بَلَغَنِي أَنَّهُ كَانَ يَحْمِلُ فِي كُلِّ عَامٍ عَلَى أَرْبَعِينَ أَلْفًا مِنَ الظَّهْرِ. وَعَنْ
 أَسْلَمٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ لِهَنْيٍّ حِينَ اسْتَعْمَلَهُ عَلَى حِمَى الرَّبَذَةِ: يَا هَنْيُّ، أَضْمَمَ
 جَنَاحَكَ عَنِ النَّاسِ رَأَى الْأَغْرَابِيَّ مَا بِهِ جَعَلَ يُرَدِّدُ ذَلِكَ، فَقَالَ: وَآتَى دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ
 فَإِنَّهَا مُجَابَةٌ. وَأَدْخَلَ رَبَّ الصَّرِيمَةِ وَالْغَنِيمَةَ، وَدَعَنِي مِنْ نَعَمِ ابْنِ عَوْفٍ وَنَعَمِ ابْنِ عَفَّانَ،
 فَإِنَّهُمَا إِنْ هَلَكَتَا مَا شِئْتُهُمَا رَجَعَا إِلَى نَخْلٍ وَزَرْعٍ، وَإِنَّ هَذَا الْمُسْكِينَ إِنْ هَلَكَتَا مَا شِئْتُهُ،
 جَاءَ يَضْرُخُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ. فَالْكَلَاءُ أَهْوَنُ عَلَيَّ أَمْ غُرْمُ الذَّهَبِ وَالْوَرِقِ، إِنَّهَا أَرْضُهُمْ
 قَاتَلُوا عَلَيْهَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَأَسْلَمُوا عَلَيْهَا فِي الْإِسْلَامِ، وَإِنَّهُمْ لَيَرَوْنَ أَنَا نَظَلُّهُمْ، وَلَوْلَا
 النِّعَمُ الَّتِي يُحْمَلُ عَلَيْهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، مَا حَمَيْتُ عَلَى النَّاسِ مِنْ بِلَادِهِمْ شَيْئًا أَبَدًا.

وَهَذَا إِجْمَاعٌ مِنْهُمْ. وَلِأَنَّ مَا كَانَ لِمَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ، قَامَتِ الْأَئِمَّةُ فِيهِ مَقَامَ رَسُولِ
 اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَقَدْ رَوَى عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ:
 "مَا أَطْعَمَ اللَّهُ لِنَبِيِّ طُعْمَةً إِلَّا جَعَلَهَا طُعْمَةً لِمَنْ بَعْدَهُ".

وَأَمَّا الْخَبَرُ فَمَخْصُوصٌ، وَأَمَّا حِمَاةُ لِنَفْسِهِ، فَيُفَارِقُ حِمَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ - لِنَفْسِهِ، لِأَنَّ صَلَاحَهُ يُعَوِّدُ إِلَى صَلَاحِ الْمُسْلِمِينَ، وَمَا لَهُ كَانَ يَرُدُّهُ فِي الْمُسْلِمِينَ،
 فَيَفَارِقُ الْأَئِمَّةَ فِي ذَلِكَ، وَسَاوَوْهُ فِيمَا كَانَ صَلَاحًا لِلْمُسْلِمِينَ، وَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَحْمُوا إِلَّا
 قَدْرًا لَا يُضَيِّقُ بِهِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَيَضُرُّ بِهِمْ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا جَازَ لِمَا فِيهِ مِنَ الْمَصْلَحَةِ لِمَا
 يَحْمَى، وَلَيْسَ مِنَ الْمَصْلَحَةِ إِدْخَالُ الضَّرَرِ عَلَى أَكْثَرِ النَّاسِ. *

٤. الدولة هي الموجه الأساسي للنشاط الاقتصادي في الإسلام

كما سبق فقد ذكرنا أن النشاط الاقتصادي له غايات محددة في الإسلام ومن ثم فإن الدولة في الإسلام هي التي تقوم على توجيه النشاط الاقتصادي لتحقيق هذه الغايات وهذا فارق أساسي بين النظام الإسلامي والنظام الرأسمالي الليبرالي الذي يترك للشركات والأفراد حرية تحديد غايات نشاط الاقتصادي ولكن لا بد أن نذكر هنا أن دور الدولة في الإسلام هو تحديد الغايات العامة ثم ترك الشركات والأفراد حرية العمل في نطاق هذه الغايات وبذلك يختلف النظام الإسلامي عن النظام الاشتراكي من الناحية الأخرى ويضاف إلى هذا الخلاف أيضاً أن الدولة لا تحتكر ملكية وسائل الأرض- المصنع- الأدوات كما يحدث في ذلك النظام، فكما نرى أن الاقتصاد الإسلامي يقف في موقع وسط بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ويضيف إلى ذلك غاياته التعبدية السامية.

٥. الاقتصاد الإسلامي اقتصاد غير ترفي

يقول تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا الْآخِرَةِ وَأُتْرِفْتُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ (المؤمنون ٣٣).

﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَبْرٍ كَانَتْ ظِلْمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ (١١) ﴿فَلَمَّا أَحْصَا بَاسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ﴾ (١٢) ﴿لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَى مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسْكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتْلُونَ﴾ (الأنبياء ١١-١٣).

﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةَ يَتَهُونَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ﴾ (هود ١١٦).

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (سبا ٣٤).

﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَزْمَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرِينَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أَمْثَرٍ وَإِنَّا عَلَىٰ أَثَرِهِمْ مُقْتَدُونَ ﴾ (الزخرف ٢٣).

﴿ وَثَلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ ① وَأَخَصَبُ الشِّمَالِ ② مَا أَخَصَبُ الشِّمَالِ ③ فِي سُورِ وَحْمِيرٍ ④ وَظِلٌّ مِنْ بِحْثُورٍ ⑤ لَا بَارِدٌ وَلَا كَرِيمٌ ⑥ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ ﴾ (الواقعة ٤٠-٤٥).

﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَدُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾

(الاسراء ١٦).

﴿ وَلَا تَكُلِّفْ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كَنْزٌ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ⑦ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمَرَةٍ مِنْ هَذَا وَلَهُمْ أَعْمَلٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَمِلُونَ ⑧ حَقَّ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِيهِم بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْعَرُونَ ﴾ (المؤمنون ٦٢-٦٤).

هذه الآيات هي كل الآيات التي ورد بها لفظ (ترف) حصريا وهي جميعا بلا استثناء تقرن الترف بالظالمين والكفار مما يعني بشكل قاطع أن صفة الترف غير إسلامية ومن ثم فإن الاقتصاد الإسلامي اقتصاد غير ترفي أي أنه يتحتم على الدولة الإسلامية ألا توجه نشاطها الاقتصادي إلى ما يحقق ترف البعض ومن ناحية أخرى فإنها تبرز بشكل قاطع أن الحياة الاقتصادية المستهدفة للمسلمين هي الحياة الوسطى ما بين الحرمان والترف كما جاء بشكل مباشر في قوله تعالى: (الاسراء ٢٩) ولكن أهمية الآيات التي تدين الترف بكل هذه الشدة هنا هي إبراز مدى خطورة الانحراف عن المنهج الاقتصادي الوسطى.

وعلى ما سبق فإن مسئولية الاقتصاد الإسلامي ليس توفير الحياة الاقتصادية الوسطى (الحياة الطيبة) فقط وإنما العمل على محاربة السلوك الاقتصادي الترفي أيضا.

٦. توزيع الثروات في مرحلة ما قبل الإنتاج

من الغايات الأساسية للنشاط الاقتصادي في الإسلام عدم تركز الأموال في يد فئة محدودة

من المسلمين وذلك كما جاء في قوله تعالى: (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم).

ومن أهم ما يمكن أن نشير إليه هنا في هذا الأمر الخطير ونحن نتحدث عن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي وهو نظرية الأراضي المفتوحة في الإسلام وهي تمثل أغلب الأراضي الزراعية في العالم الإسلامي بوجه عام لأن هذه النظرية تنفي كل البديهيّات المتعارف عليها بصدد امتلاك الأراضي الزراعية.

لقد رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب عندما تم فتح العراق والشام أن هذه الأراضي لا تأخذ حكم الغنائم كي تقسم على الجنود الفاتحين وإنما تبقى في يد أهلها يكون لهم فيها حق المنفعة في مقابل خراج يكون عليها ولا يملكون رقبة الأرض وإنما تكون ملكيتها للأمة أي لجماعة المسلمين وهذا الحكم له معنى خطر للغاية يمكن قياسه على أمور أخرى، سنؤجل الحديث عنه هنا.

إحياء الأرض الموات:

قال ابن قدامة في المغني:

"وَالْأَصْلُ فِي إَحْيَاءِ الْأَرْضِ، مَا رَوَى جَابِرٌ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ". قَالَ التِّرْمِذِيُّ: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

وَرَوَى سَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ، وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ". قَالَ التِّرْمِذِيُّ هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، وَرَوَى مَالِكٌ، فِي "مَوْطِنِهِ"، وَأَبُو دَاوُدَ، فِي "سُنَنِهِ" عَنْ عَائِشَةَ مِثْلَهُ. قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ، وَهُوَ مُسْنَدٌ صَحِيحٌ، مُتَلَقًى بِالْقَبُولِ عِنْدَ فُقَهَاءِ الْمَدِينَةِ وَغَيْرِهِمْ. وَرَوَى أَبُو عُبَيْدٍ، فِي "الْأَمْوَالِ" عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ، فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا". قَالَ غُرُوثُ:

وَقَضَى بِذَلِكَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي خِلَافَتِهِ

[فَضْلٌ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالذَّمِّيِّ فِي الْإِخْيَاءِ].

(٤٣٣٣) فَضْلٌ: وَلَا فَرْقَ بَيْنَ الْمُسْلِمِ وَالذَّمِّيِّ فِي الْإِخْيَاءِ. نَصَّ عَلَيْهِ أَحْمَدُ. وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ، وَأَبُو حَنِيفَةَ. وَقَالَ مَالِكٌ: لَا يَمْلِكُ الذَّمِّيُّ بِالْإِخْيَاءِ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ. قَالَ الْقَاضِي: وَهُوَ مَذْهَبُ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا؛ لِقَوْلِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "مَوْتَانِ الْأَرْضِ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ، ثُمَّ هِيَ لَكُمْ مِثْنِي". فَجَمَعَ الْمَوْتَانِ، وَجَعَلَهُ لِلْمُسْلِمِينَ. وَلِأَنَّ مَوْتَانِ الدَّارِ مِنْ حُقُوقِهَا، وَالدَّارُ لِلْمُسْلِمِينَ، فَكَانَ مَوَاتُهَا لَهُمْ، كَمَرَاقِ الْمَمْلُوكِ وَلَنَا عُمُومُ قَوْلِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ". وَلِأَنَّ هَذِهِ جِهَةٌ مِنْ جِهَاتِ التَّمْلِيكِ، فَاشْتَرَكَ فِيهَا الْمُسْلِمُ وَالذَّمِّيُّ، كَسَائِرِ جِهَاتِهِ. وَخَدِثُهُمْ لَا نَعْرِفُهُ، إِنَّمَا نَعْرِفُ قَوْلَهُ: - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - "عَادِي الْأَرْضِ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ، ثُمَّ هِيَ لَكُمْ بَعْدُ، وَمَنْ أَحْيَا مَوَاتًا مِنَ الْأَرْضِ، فَلَهُ دَفِينُهَا". هَكَذَا رَوَاهُ سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، وَهُوَ مُرْسَلٌ، رَوَاهُ طَاوُسٌ، عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -. ثُمَّ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يُرِيدَ بِقَوْلِهِ: "هِيَ لَكُمْ". أَيْ لِأَهْلِ دَارِ الْإِسْلَامِ، وَالذَّمِّيِّ مِنْ أَهْلِ الدَّارِ، تَجْرِي عَلَيْهِ أَحْكَامُهَا.

وَقَوْلُهُمْ: إِنَّهَا مِنْ حُقُوقِ دَارِ الْإِسْلَامِ. قُلْنَا: وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الدَّارِ، فَيَمْلِكُهَا، كَمَا يَمْلِكُهَا بِالشَّرَاءِ، وَيَمْلِكُ مَبَاحَاتِهَا، مِنَ الْحَشِيشِ وَالْحَطَبِ وَالصُّيُودِ وَالرَّكَازِ وَالْمَعْدِنِ وَاللَّقْطَةِ، وَهِيَ مِنْ مَرَاقِ دَارِ الْإِسْلَامِ.

وَمَا قُرْبَ مِنَ الْعَامِرِ، وَتَعَلَّقَ بِمَصَالِحِهِ، مِنْ طُرُقِهِ، وَمَسِيلِ مَائِهِ، وَمَطَرَحِ قُمَامَتِهِ، وَمُلْقَى ثَرَابِهِ وَالْآتِيهِ، فَلَا يَجُوزُ إِخْيَاؤُهُ، بِغَيْرِ خِلَافٍ فِي الْمَذْهَبِ. وَكَذَلِكَ مَا تَعَلَّقَ بِمَصَالِحِ الْقَرْيَةِ، كَفَنَاتِهَا، وَمَرْعَى مَاشِيَّتِهَا، وَمُخْطَطِهَا، وَطُرُقِهَا، وَمَسِيلِ مَائِهَا، لَا يَمْلِكُ بِالْإِخْيَاءِ. وَلَا نَعْلَمُ فِيهِ أَيْضًا خِلَافًا بَيْنَ أَهْلِ الْعِلْمِ. وَكَذَلِكَ حَرِيمُ الْبُيُوتِ وَالنَّهْرِ وَالْعَيْنِ، وَكُلُّ مَمْلُوكٍ لَا يَجُوزُ إِخْيَاؤُهُ مَا تَعَلَّقَ بِمَصَالِحِهِ؛ لِقَوْلِهِ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا

مَيْتَةٍ فِي غَيْرِ حَقِّ مُسْلِمٍ، فَهِيَ لَهُ". مَفْهُومُهُ أَنَّ مَا تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ مُسْلِمٍ لَا يُمْلِكُ بِالْإِحْيَاءِ، وَلَا أَنَّهُ تَابِعٌ لِلْمَمْلُوكِ، وَلَوْ جَوَّزْنَا إِحْيَاءَهُ، لَبَطَلَ الْمِلْكُ فِي الْعَامِرِ عَلَى أَهْلِهِ.

رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - "أَقْطَعَ بِلَالُ بْنُ الْحَارِثِ الْعَقِيقَ أَجْمَعَ"، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ قَالَ لِبِلَالٍ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لَمْ يَقْطَعْكَ لِتَحِيَّزِهِ عَنِ النَّاسِ، إِنَّمَا أَقْطَعَكَ لِتُعْمَرَ، فَخَذَّ مِنْهَا مَا قَدَرْتَ عَلَى عِمَارَتِهِ، وَرَدَّ الْبَاقِي. رَوَاهُ أَبُو عُبَيْدٍ، فِي "الْأَمْوَالِ". وَذَكَرَ سَعِيدٌ، فِي "مُسْنَدِهِ": حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ رَبِيعَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ الْحَارِثَ بْنَ بِلَالٍ بْنَ الْحَارِثِ، يَقُولُ: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَقْطَعَ بِلَالُ بْنُ الْحَارِثِ الْعَقِيقَ، فَلَمَّا وَلِيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، قَالَ: مَا أَقْطَعَكَ لِتَحْتَجِجَنَّهُ، فَأَقْطَعَهُ النَّاسُ".

وَرَوَى عُلُقَمَةُ بْنُ وَاثِلٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَقْطَعَهُ أَرْضًا بِحَضْرَةِ مَوْتٍ. قَالَ التِّرْمِذِيُّ: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ. وَقَالَ سَعِيدٌ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجِيحٍ، عَنْ عُمَرُو بْنِ شُعَيْبٍ، "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَقْطَعَ نَاسًا مِنْ جُهَيْنَةَ أَوْ مُزَيْنَةَ أَرْضًا، فَعَطَّلُوهَا، فَجَاءَ قَوْمٌ فَأَخْبَوْهَا، فَخَاصَمَهُمُ الَّذِينَ أَقْطَعَهُمُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِلَى عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ، فَقَالَ عُمَرُ: لَوْ كَانَتْ قِطِيعَةٌ مِنِّي أَوْ مِنْ أَبِي بَكْرٍ، لَمْ أَرُدَّهَا، وَلَكِنَّهَا قِطِيعَةٌ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَأَنَا أَرُدُّهَا"، ثُمَّ قَالَ عُمَرُ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ يَغْنِي مِنْ تَحَجُّرِ أَرْضًا فَعَطَّلَهَا ثَلَاثَ سِنِينَ، فَجَاءَ قَوْمٌ فَعَمَرُوهَا، فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا". *

الأرض المفتوحة عنوة:

يقول ابن قدامة في المغني:

"مَا فُتِحَ عَنْوَةً، فَهِيَ مَا أُجْلِيَ عَنْهَا أَهْلُهَا بِالسَّيْفِ، وَلَمْ تُقَسَّمْ بَيْنَ الْغَانِمِينَ، فَهَذِهِ تَصِيرُ لِلْمُسْلِمِينَ، يُضْرَبُ عَلَيْهَا خَرَاجٌ مَعْلُومٌ، يُؤْخَذُ مِنْهَا فِي كُلِّ عَامٍ، يَكُونُ

أُجْرَةٌ لَهَا، وَتَقَرُّ فِي أَيْدِي أَرْبَابِهَا، مَا دَامُوا يُؤْذُونَ خَرَاجَهَا، سَوَاءَ كَانُوا مُسْلِمِينَ أَوْ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ.

وَلَا يَسْقُطُ خَرَاجُهَا بِإِسْلَامِ أَرْبَابِهَا، وَلَا بِإِثْقَالِهَا إِلَى مُسْلِمٍ؛ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ أُجْرَتِهَا، وَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ شَيْئًا مِمَّا فُتِحَ عَنْوَةٌ قُسِمَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا خَيْرٌ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَسَمَ نِصْفَهَا، فَصَارَ ذَلِكَ لِأَهْلِهِ، لَا خَرَاجَ عَلَيْهِ، وَسَائِرُ مَا فُتِحَ عَنْوَةٌ مِمَّا فَتَحَهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَمَنْ بَعْدَهُ، كَأَرْضِ الشَّامِ وَالْعِرَاقِ وَمِصْرَ وَغَيْرَهَا، لَمْ يَقْسَمْ مِنْهُ شَيْءٌ، فَرَوَى أَبُو عُبَيْدٍ، فِي "الْأَمْوَالِ" أَنَّ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَدِمَ الْحِجَابِيَّةَ، فَأَرَادَ قِسْمَةَ الْأَرْضِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، فَقَالَ لَهُ مُعَاذٌ: وَاللَّهِ إِذَا لَيْكُونَنَّ مَا تَكْرَهُ، إِنَّكَ إِنْ قَسَمْتَهَا الْيَوْمَ صَارَ الرِّيحُ الْعَظِيمُ فِي أَيْدِي الْقَوْمِ، ثُمَّ يَبِيدُونَ قَبْصِيرُ ذَلِكَ إِلَى الرَّجُلِ الْوَاحِدِ وَالْمَرْأَةِ، ثُمَّ يَأْتِي بَعْدَهُمْ قَوْمٌ آخَرُ يَسُدُّونَ مِنَ الْإِسْلَامِ مَسَدًا وَهُمْ لَا يَجِدُونَ شَيْئًا، فَنَنْظُرُ أَمْرًا يَسْعُ أَوْلَهُمْ وَآخِرُهُمْ. فَصَارَ عُمَرُ إِلَى قَوْلِ مُعَاذٍ وَرَوَى أَيْضًا، قَالَ: قَالَ الْمَاجِشُونُ: قَالَ بِلَالٌ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فِي الْفَرَى الَّتِي افْتَسَحُوهَا عَنْوَةٌ: أَقْسِمُهَا بَيْنَنَا، وَخُذْ خُمْسَهَا. فَقَالَ عُمَرُ: لَا، هَذَا عَيْنُ الْمَالِ، وَلَكِنِّي أَخْبِسُهُ قَيْتًا يَجْرِي عَلَيْهِمْ وَعَلَى الْمُسْلِمِينَ. فَقَالَ بِلَالٌ وَأَصْحَابُهُ لِعُمَرَ: أَقْسِمُهَا بَيْنَنَا. فَقَالَ عُمَرُ: اللَّهُمَّ اكْفِنِي بِلَالًا وَذَوِيهِ. قَالَ فَمَا حَالَ الْحَوْلُ وَمِنْهُمْ عَيْنٌ تَطْرِفُ.

وَرَوَى، بِإِسْنَادِهِ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ وَهَبٍ الْخَوْلَانِيُّ، قَالَ: لَمَّا افْتَسَحَ عُمَرُ بْنُ الْعَاصِ مِصْرَ، قَامَ ابْنُ الزُّبَيْرِ، فَقَالَ: يَا عُمَرُ بْنُ الْعَاصِ، أَقْسِمُهَا. فَقَالَ عُمَرُ: لَا أَقْسِمُهَا. فَقَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ: لَتَقْسِمَنَّهَا كَمَا قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - خَيْرٌ. فَقَالَ عُمَرُ: لَا أَقْسِمُهَا حَتَّى أَكْتُبَ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، فَكُتِبَ إِلَى عُمَرَ، فَكُتِبَ إِلَيْهِ عُمَرُ: أَنْ دَعَهَا حَتَّى يَغْرُوا مِنْهَا حَبْلُ الْحَبْلَةِ. قَالَ الْقَاضِي: وَلَمْ يُنْقَلْ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَلَا عَنْ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ أَنَّهُ قَسَمَ أَرْضًا عَنْوَةً إِلَّا خَيْرٌ.

وَكُلُّ مَوْضِعٍ فَتَحَ عَنُودَ فَإِنَّهُ وَقَفَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ.

وَمَا اسْتَأْنَفَ الْمُسْلِمُونَ فَتَحَهُ، فَإِنْ فَتَحَ عَنُودَ فَقَبِهُ ثَلَاثُ رَوَايَاتٍ: إِحْدَاهُنَّ، أَنَّ الْإِمَامَ مُخَيَّرَ بَيْنَ قِسْمَتَيْهَا عَلَى الْغَانِمِينَ، وَبَيْنَ وَقْفَتَيْهَا عَلَى جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ؛ لِأَنَّ كِلَا الْأَمْرَيْنِ قَدْ بَيَّنَّتْ فِيهِ حُجَّةٌ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَإِنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَسَمَ نِصْفَ خَيْبَرَ، وَوَقَفَ نِصْفَهَا لِتَوَائِبِهِ، وَوَقَفَ عُمَرُ الشَّامَ وَالْعِرَاقَ وَمِصْرَ وَسَائِرَ مَا فَتَحَهُ، وَأَقْرَهُ عَلَى ذَلِكَ عُلَمَاءُ الصَّحَابَةِ، وَأَشَارُوا عَلَيْهِ بِهِ، وَكَذَلِكَ فَعَلَ مَنْ بَعْدَهُ مِنَ الْخُلَفَاءِ، وَلَمْ يُعْلَمْ أَحَدٌ مِنْهُمْ قَسَمَ شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ الَّتِي افْتَتَحُوهَا. وَالثَّانِيَةُ، أَنَّهَا تَصِيرُ وَقْفًا بِنَفْسِ الْإِسْتِيلَاءِ عَلَيْهَا؛ لِاتِّفَاقِ الصَّحَابَةِ عَلَيْهِ، وَقِسْمَةِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - خَيْبَرَ كَانَ فِي بَدْءِ الْإِسْلَامِ، وَشِدَّةِ الْحَاجَةِ، فَكَانَتْ الْمَصْلَحَةُ فِيهِ، وَقَدْ تَعَيَّنَتِ الْمَصْلَحَةُ فِيمَا بَعْدَ ذَلِكَ فِي وَقْفِ الْأَرْضِ، فَكَانَ ذَلِكَ هُوَ الْوَاجِبُ. وَالثَّالِثَةُ، أَنَّ الْوَاجِبَ قِسْمَتُهَا.

وَهُوَ قَوْلُ مَالِكٍ، وَأَبِي ثَوْرٍ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَعَلَ ذَلِكَ، وَفَعَلَهُ أَوَّلَى مَنْ فَعَلَ غَيْرَهُ، مَعَ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: {وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ} [الأنفال: ٤١]. الْآيَةُ. يُفْهَمُ مِنْهَا أَنَّ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِهَا لِلْغَانِمِينَ. وَالرَّوَايَةُ الْأُولَى أَوَّلَى؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَعَلَ الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا فِي خَيْبَرَ، وَلِأَنَّ عُمَرَ قَالَ: لَوْلَا آخِرُ النَّاسِ لَقَسَمْتُ الْأَرْضَ كَمَا قَسَمَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - خَيْبَرَ.

فَقَدْ وَقَفَ الْأَرْضَ مَعَ عِلْمِهِ بِفِعْلِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَدَلَّ عَلَى أَنَّ فِعْلَهُ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ مُتَعَيَّنًا، كَيْفَ وَالنَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَدْ وَقَفَ نِصْفَ خَيْبَرَ، وَلَوْ كَانَتْ لِلْغَانِمِينَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَقْفُهَا. قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: تَوَاتَرَتِ الْأَثَارُ فِي افْتِتَاحِ الْأَرْضَيْنِ عَنُودَ بِهِذَيْنِ الْحُكْمَيْنِ؛ حُكْمَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي خَيْبَرَ حِينَ قَسَمَهَا، وَبِهِ أَشَارَ بِلَالٌ وَأَصْحَابُهُ عَلَى عُمَرَ فِي أَرْضِ الشَّامِ، وَأَشَارَ بِهِ الزُّبَيْرُ فِي أَرْضِ مِصْرَ،

وَحُكْمَ عُمَرَ فِي أَرْضِ السَّوَادِ وَغَيْرِهِ حِينَ وَقَفَهُ، وَبِهِ أَشْبَارٌ عَلِيٌّ، وَمُعَاذٌ، عَلَى عُمَرَ فِي
أَرْضِ الشَّامِ وَلَيْسَ فِعْلُ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - رَادًّا لِفِعْلِ عُمَرَ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا اتَّبَعَ آيَةَ مُحْكَمَةً، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ}
[الأنفال: ٤١]. وَقَالَ: {مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى} [الحشر: ٧]. الْآيَةُ.

فَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَمْرَيْنِ جَائِزًا، وَالنَّظَرُ فِي ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ، فَمَا رَأَى مِنْ ذَلِكَ
فَعَلَهُ. وَهَذَا قَوْلُ الثَّوْرِيِّ، وَأَبِي عُبَيْدٍ. إِذَا ثَبَتَ هَذَا فَإِنَّ الْإِخْتِيَارَ الْمُفَوَّضَ إِلَى الْإِمَامِ
إِخْتِيَارٌ مَصْلَحَةٌ، لَا اخْتِيَارٌ تُشَبِّهُهُ قِيلَازُهُ فِعْلٌ مَا يَرَى الْمَصْلَحَةَ فِيهِ، وَلَا يَجُوزُ لَهُ الْعُدُولُ
عَنْهُ، كَالْخِيَرَةِ بَيْنَ الْقَتْلِ وَالِاسْتِرْقَاقِ، وَالْفِدَاءِ وَالْمَنْ فِي الْأَسْرَى، وَلَا يَخْتَاجُ إِلَى التَّنْقِصِ
بِالْوَقْفِ، بَلْ تَرْكُهُ لَهُ مِنْ غَيْرِ قِسْمَةٍ هُوَ وَقَفَهُ لَهَا، كَمَا أَنَّ قِسْمَهَا بَيْنَ الْغَانِمِينَ لَا يَخْتَاجُ
مَعَهُ إِلَى لَفْظٍ؛ وَإِنْ عُمَرَ وَغَيْرُهُ لَمْ يُنْقَلْ عَنْهُمْ فِي وَقْفِ الْأَرْضِ لَفْظُ الْوَقْفِ، وَلِأَنَّ مَعْنَى
وَقْفِهَا هَاهُنَا، أَنَّهَا بَاقِيَةٌ لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ، يُؤْخَذُ خَرَاجُهَا، وَيُضْرَفُ فِي مَصَالِحِهِمْ، وَلَا
يُخَصُّ أَحَدٌ بِمِلْكٍ شَيْءٍ مِنْهَا، وَهَذَا حَاصِلُ بَيِّنَاتِهَا.

فَضْلٌ: فَأَمَّا مَا جَلَا عَنْهَا أَهْلُهَا خَوْفًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَهَذِهِ تَصِيرُ وَقْفًا بِنَفْسِ الظُّهُورِ
عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مُتَعَيَّنٌ فِيهَا، إِذْ لَمْ يَكُنْ لَهَا غَانِمٌ، فَكَانَ حُكْمُهَا حُكْمَ الْفَيْءِ يَكُونُ
لِلْمُسْلِمِينَ كُلِّهِمْ. وَقَدْ رُوِيَ أَنَّهَا لَا تَصِيرُ وَقْفًا حَتَّى يَفْقَهَا الْإِمَامُ، وَحُكْمُهَا حُكْمُ الْعَنْوَةِ
إِذَا فَضِّلَ: وَلَا يَجُوزُ شِرَاءُ شَيْءٍ مِنَ الْأَرْضِ الْمَوْقُوفَةِ وَلَا بَيْعُهُ، فِي قَوْلِ أَكْثَرِ أَهْلِ
الْعِلْمِ؛ مِنْهُمْ عُمَرُ، وَعَلِيٌّ، وَابْنُ عَبَّاسٍ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - . وَرُوِيَ
ذَلِكَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُغْفَلٍ، وَقَيْصَةَ بْنِ ذُوَيْبٍ، وَمُسْلِمٍ بْنِ مُسْلِمٍ، وَمَيْمُونِ بْنِ مِهْرَانَ،
وَالْأَوْزَاعِيِّ، وَمَالِكٍ، وَأَبِي إِسْحَاقَ الْفَرَارِيِّ *.

ومع ذلك فإن للإمام ابن حزم رأي آخر في المسألة حيث يذكر عن الأرض
المفتوحة عنوة: "وَيُقَسَّمُ الْأَرْضُ وَتُخَمَّسُ، كَسَائِرِ الْغَنَائِمِ، وَلَا فَرْقٌ، فَإِنْ طَابَتْ

نَفُوسُ جَمِيعِ أَهْلِ الْعَسْكَرِ عَلَى تَرْكِهَا أَوْقَفَهَا الْإِمَامُ حِينَئِذٍ لِلْمُسْلِمِينَ وَإِنَّا فَلَا،
وَمَنْ أَسْلَمَ نَصِيْبُهُ كَانَ مَنْ لَمْ يُسَلِّمْ عَلَى حَقِّهِ، لَا يَجُوزُ غَيْرُ ذَلِكَ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ،
وَأَبِي سُلَيْمَانَ.

وَقَالَ مَالِكٌ: تِبَاعُ الْغَنِيْمَةِ وَتُقَسَّمُ أَمَانُهَا وَتُوقَفُ الْأَرْضُ وَلَا تُقَسَّمُ وَلَا تَكُونُ مِلْكًا
لِلْأَحَدِ.

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: الْإِمَامُ مُخَيَّرٌ إِنْ شَاءَ قَسَمَهَا وَإِنْ شَاءَ أَوْقَفَهَا، فَإِنْ أَوْقَفَهَا فَهِيَ
مِلْكٌ لِلْكَفَّارِ الَّذِينَ كَانَتْ لَهُمْ، وَلَا تُقَسَّمُ الْغَنَائِمُ إِنَّا بَعْدَ الْخُرُوجِ مِنْ دَارِ الْحَرْبِ.
قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: يَبَيِّنُ مَا قُلْنَا، قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: فَكُلُوا مِنْهَا غَنِمَتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا
سُورَةُ الْأَنْفَالِ آيَةُ ٦٩ وَلَمْ يَقُلْ مِنْ أَمَانٍ مَا غَنِمْتُمْ.

وَمِنْ طَرِيقِ الْبُخَارِيِّ، نَا مُسَدَّدٌ، نَا أَبُو الْأَخْوَصِ، نَا سَعِيدُ بْنُ مَسْرُوقٍ، عَنْ عُبَايَةَ
بْنِ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ: "أَنَّهُمْ أَصَابُوا غَنَائِمَ فَقَسَمَهَا
النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَهُمْ فَعَدَلَ بَعِيرًا بِعَشْرِ شِيَاهٍ".
فَصَحَّ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّمَا قَسَمَ أَعْيَانَ الْغَنِيْمَةِ.

وَأَيْضًا فَإِنْ حَقَّ لَهُمْ إِنَّمَا هُوَ فِيمَا غَنِمُوا، فَيَبْنِعُ حُقُوقَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِغَيْرِ رِضَا مِنْ
جَمِيعِهِمْ أَوَّلِهِمْ عَنْ آخِرِهِمْ لَا يَحِلُّ، لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنْ
دِمَاءُكُمْ وَأَمْوَالُكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ".

فَإِنْ رَضِيَ الْجَيْشُ كُلُّهُمْ بِالتَّبْيَعِ إِلَا وَاحِدًا فَلَهُ ذَلِكَ وَيُعْطَى حَقُّهُ مِنْ عَيْنِ
الْغَنِيْمَةِ، وَتِبَاعُ إِنْ أَرَادَ التَّبْيَعُ، قَالَ تَعَالَى: وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا سُورَةُ
الْأَنْعَامِ آيَةُ ١٦٤.

وَبِهَذَا جَاءَتْ الْأَثَارُ فِي حُنَيْنٍ، وَبَدْرٍ، وَغَيْرِهِمَا، كَقَوْلِ عَلِيٍّ: إِنَّهُ وَقَعَ لِي شَارِفٌ
مِنَ الْمَغْتَنَمِ، وَكَوْهُوَجِ جُونَرِيَّةٍ أَمَ الْمُؤْمِنِينَ فِي سَهْمِ ثَابِتِ بْنِ قَيْسِ بْنِ الشَّمَّاسِ، وَغَيْرُ

ذَلِكَ كَثِيرٌ، وَكَذَلِكَ بَعَدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَقَوْلِ ابْنِ عُمَرَ، وَقَعَتْ فِي سَهْمِي يَوْمَ جُلُولَاءَ جَارِيَّةٌ، وَهُوَ قَوْلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَغَيْرِهِ وَمِنْ طَرِيقِ عَبْدِ الرَّزَّاقِ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ: أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، يَقُولُ: "أَكْرَهُ بَيْعَ الْخُمْسِ حَتَّى يُقَسَمَ"، وَلَا نَعْرِفُ لَهُمْ مُخَالَفًا مِنَ الصَّحَابَةِ أَصْلًا.

وَأَمَّا الْأَرْضُ، فَإِنَّ الصَّحَابَةَ اخْتَلَفُوا فُرُوقًا أَنَّ ابْنَ الزُّبَيْرِ، وَبِلَالًا، وَغَيْرَهُمْ دَعَا إِلَى قِسْمَةِ الْأَرْضِ، وَأَنَّ عُمَرَ، وَعَلِيًّا، وَمُعَاذًا، وَأَبَا عُبَيْدَةَ، رَأَوْا إِبْقَاءَهَا رَأْيًا مِنْهُمْ، وَإِذْ تَنَازَعُوا فَالْمَرْدُودُ إِلَيْهِ هُوَ مَا افْتَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى الرَّدَّ إِلَيْهِ، إِذْ يَقُولُ: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ سُورَةُ النِّسَاءِ آيَةٌ ٥٩.

فَوَجَدْنَا مَنْ قَلَّدَ عُمَرَ فِي ذَلِكَ يَذْكُرُ مَا رَوَيْنَاهُ مِنْ طَرِيقِ مَالِكٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ: "لَوْلَا آخِرُ الْمُسْلِمِينَ مَا افْتَتَحَتْ قَرْيَةٌ إِلَّا قَسَمْتُهَا كَمَا قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْبَرَ".

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: وَهَذَا أَعْظَمُ حُجَّةٌ عَلَيْهِمْ لَوْجُوهٍ.

أَوَّلُهَا: إِقْرَارُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمَ خَيْبَرَ. وَالثَّانِي: أَنَّهُ قَدْ أَخْبَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ نَظَرًا لِآخِرِ الْمُسْلِمِينَ، وَالَّذِي لَا شَكَّ فِيهِ فَهُوَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ أَنْظَرَ لِأَوَّلِ الْمُسْلِمِينَ وَلِآخِرِهِمْ مِنْ عُمَرَ، فَمَا رَأَى هَذَا الرَّأْيَ، بَلْ أَبْقَى لِآخِرِ الْمُسْلِمِينَ مَا أَبْقَى لِأَوَّلِهِمْ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَإِمَّا الْغَنِيمَةُ وَإِمَّا الشَّهَادَةُ، وَأَبْقَى لَهُمْ مَوَارِيثَ مَوَاتِهِمْ، وَالتَّجَارَةَ، وَالْمَاشِيَةَ، وَالْحَرْثَ.

وَالثَّالِثُ: أَنَّهُ قَدْ خَالَفَ عُمَرَ الزُّبَيْرُ، وَلَيْسَ بَعْضُهُمْ أَحَقُّ بِالِاتِّبَاعِ مِنْ بَعْضٍ.

أما ابن القيم فقد قال في زاد الميعاد: (ثبت عنه أنه قسم أرض بنى قريظة

وبنى النضير وخيبر بين الغانمين، وأما المدينة، ففتحت بالقرآن، وأسلم عليها أهلها، فأقرت بحالها. وأما مكة، ففتحتها عتوة، ولم يقسمها، فأشكل على كل طائفة من العلماء الجمع بين فتحها عتوة، وترك قسمتها، فقالت طائفة: لأنها دار المناسك، وهي وقف على المسلمين كلهم، وهم فيها سواء، فلا يمكن قسمتها، ثم من هؤلاء من منع بيعها وإجارتها، ومنهم من جوز بيع رباها، ومنع إجارتها، والشافعي لما لم يجمع بين العتوة، وبين عدم القسمة، قال: إنها فتحت صلحا، فذلك لم تقسم. قال: ولو فتحت عتوة، لكانت غنيمة، فيجب قسمتها كما تجب قسمة الحيوان والمنقول، ولم يربأسا من بيع ربا مكة، وإجارتها، واحتج بأنها ملك لأربابها تورث عنهم وتوهب، وقد أضافها الله سبحانه إليهم إضافة الملك إلى ماله، واشترى عمر بن الخطاب دارا من صفوان بن أمية، وقيل للنبي صلى الله عليه وسلم: أين تنزل غدا في دارك بمكة؟ فقال: ((وهل ترك لنا عقيل من ربا أو دور)) وكان عقيل ورث أبا طالب، فلما كان أصل الشافعي أن الأرض من الغنائم، وأن الغنائم تجب قسمتها، وأن مكة تملك وتباع، ورباها ودورها لم تقسم، لم يجد بدا من القول بأنها فتحت صلحا.

لكن من تأمل الأحاديث الصحيحة، وجدها كلها دالة على قول الجمهور، أنها فتحت عتوة. ثم اختلفوا لأي شيء لم يقسمها؟ فقالت طائفة: لأنها دار النساك ومحل العبادة، فهي وقف من الله على عباده المسلمين. وقالت طائفة: الإمام مخير في الأرض بين قسمتها وبين وقفها، والنبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر، ولم يقسم مكة، فدل على جواز الأمرين. قالوا: والأرض لا تدخل في الغنائم المأمور بقسمتها، بل الغنائم هي الحيوان والمنقول، لأن الله تعالى لم يحل الغنائم لأمة غير هذه الأمة، وأحل لهم ديار الكفر وأرضهم كما قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ

يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ) إلى قوله: (يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ) (المائدة: ٢٠-٢١)، وقال في ديارِ فرعون وقومِهِ وأرضهم: (كَذَلِكَ وَأَوْزَيْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ) (الشعراء: ٥٩)، فَعَلِمَ أَنَّ الْأَرْضَ لَا تَدْخُلُ فِي الْفَنَائِمِ، وَالْإِمَامُ مُخَيَّرُ فِيهَا بِحَسَبِ الْمَصْلَحَةِ، وَقَدْ قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَتَرَكَ، وَعُمَرُ لَمْ يَقْسَمَ، بَلْ أَقْرَاهَا عَلَى حَالِهَا وَضَرَبَ عَلَيْهَا خَرَجًا مُسْتَمَرًّا فِي رَقَبَتِهَا يَكُونُ لِلْمَقَاتِلَةِ أَهْمًا^(١).

وما أراه هو الاتفاق مع رأى الإمام ابن القيم بأنه اقتداء بما فعله الرسول ﷺ فإن الأمر يكون على أساس المصلحة، ولكن ما يحدد المصلحة هنا هو تقدير الأمة لما يحقق لها النفع العام، وهو الأمر الذى يؤكد اختيار وقف الأرض لصالح مجموع الأمة.

ومن ناحية أخرى فإن هذا الموضوع يمكن القياس عليه فى أمور أخرى خطيرة لا يتسع لها المجال هنا.

الأرض العامرة الأصلية والمسلمة بالدعوة:

أما الأرض العامرة الأصلية والمسلمة بالدعوة (أي بغير قتال) فتكون ملكيتها لأهلها ملكية خاصة.

المعادن:

وتنقسم المعادن إلى معادن ظاهرة وباطنة.

أما المعادن الظاهرة فيقول فيها الإمام الشافعي:

"وأصل المعادن صنفان ما كان ظاهراً كالملاح في الجبال تتباهى الناس فهو لا يصلح لأحد أن يقطعه بحال والناس فيه شركاء وهكذا النهر والماء الظاهر والنبات فيما لا

١- زاد المعاد، ج ٢ ص ٥٢-٥٤.

يملك أحد وقد سأل الأبيض بن حمال النبي S أن يقطعه ملك مأرب فأقطعه إياه أو أرادته فقبل له: إنه كالماء العذب فقال: فلا إذن قال ومثل هذا كل عين ظاهرة كنفظ أو كبير أو كبريت أو مومياء أو حجارة ظاهرة،، فهو كالماء وكل الناس فيه سواء" (١).

وقال الماوردي: "أما الظاهرة فهي ما كان جوهرها المستودع فيها بارزاً كمعادن الكحل والغاز والنفظ وهو كالماء الذي لا يجوز إقطاعه والناس فيه سواء".

ويقول ابن قدامة في المغني: "فَأَمَّا الْمَعَادِنُ الْبَاطِنَةُ، وَهِيَ الَّتِي لَا يُوَصَّلُ إِلَيْهَا إِلَّا بِالْعَمَلِ وَالْمُؤَنَةِ، كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ، وَالْفِضَّةِ، وَالْحَدِيدِ، وَالتُّحَاسِ، وَالرَّصَاصِ، وَالْبُلُورِ، وَالْفَيْرُوزِجِ، فَإِذَا كَانَتْ ظَاهِرَةً، لَمْ تَمْلِكْ أَيْضًا بِالْإِحْيَاءِ؛ لِمَا ذَكَّرْنَا فِي الَّتِي قَبْلَهَا. وَإِنْ لَمْ تَكُنْ ظَاهِرَةً، فَحَفَرَهَا إِنْسَانٌ وَأَظْهَرَهَا، لَمْ يَمْلِكْهَا بِذَلِكَ، فِي ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ، وَظَاهِرِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَمْلِكْهَا بِذَلِكَ. وَهُوَ قَوْلُ لِلشَّافِعِيِّ؛ لِأَنَّهُ مَوَاتٌ لَا يُنْتَفَعُ بِهِ إِلَّا بِالْعَمَلِ وَالْمُؤَنَةِ، فَمِلْكُ بِالْإِحْيَاءِ، كَالْأَرْضِ، وَلِأَنَّهُ بِإِظْهَارِهِ تَهَيَّأَ لِلانْتِفَاعِ بِهِ. وَرَوَى الصَّغْبُ بْنُ جَثَامَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "لَا حِمَى إِلَّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ". رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ.

وَقَالَ: "النَّاسُ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: الْمَاءِ، وَالنَّارِ، وَالْكَلَالِ" رَوَاهُ الْخَلَّالُ. وَلَيْسَ لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ سِرٌّ الْأَيْمَةُ أَنْ يَحْمِيَ؛ لِمَا ذَكَّرْنَا مِنَ الْخَبَرِ وَالْمَعْنَى. فَأَمَّا النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَكَانَ لَهُ أَنْ يَحْمِيَ لِنَفْسِهِ وَلِلْمُسْلِمِينَ؛ لِقَوْلِهِ فِي الْخَبَرِ: "لَا حِمَى إِلَّا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ". لَكِنَّهُ لَمْ يَحْمِ لِنَفْسِهِ شَيْئًا، وَإِنَّمَا حَمَى لِلْمُسْلِمِينَ، فَقَدْ رَوَى ابْنُ عُمَرَ، قَالَ: "حَمَى النَّبِيُّ ﷺ النَّقِيعَ لِخَيْلِ الْمُسْلِمِينَ". رَوَاهُ أَبُو عُبَيْدٍ. وَالنَّقِيعُ، بِالثَّنُونِ: مَوْضِعٌ يُنْتَفَعُ فِيهِ الْمَاءُ، فَيَكْتَرُ فِيهِ الْخِصْبُ، لِمَكَانِ مَا يَصِيرُ فِيهِ مِنَ الْمَاءِ".

٧. توزيع ما بعد الإنتاج

أولاً: حقوق العمال:

عن الشيخين والإمام أحمد وغيرهم عن أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (إخوانكم خولكم ما جعلهم الله فتنة تحت أيديكم فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه من طعامه وليلبسه من لباسه ولا يكلفه ما يغلبه فإن كلفه ما يغلب فليعنه). والخول هم الحسن والأتباع، والمفرد خائل، وقد يكون الخول واحداً. ويرى الدكتور عبدالهادي النجار أن هذا الحديث ينطبق أيضاً على العمال غير المقيمة مع صاحب العمل وعلى هذا فإن العمال جميعاً تكون لهم الحقوق التالية في الإسلام.

١- ألا يقل أجر الأجير عن كفايته من الطعام والثياب والمسكن.

٢- ألا يقل مستوى الطعام والثياب من ناحية الجودة عن المستوى الذي يعيش فيه صاحب العمل بالنسبة للأجر الذي يعيش معه.

٣- مراعاة التيسير في العمل على العامل وعدم إرهاقه بما فوق الطاقة^(١).

ولكن إذا كان هذا هو الحد الأدنى فكيف يكون معيار أجره العامل في الإسلام فهل هي تتحدد بحسب العرض والطلب مثلها في ذلك مثل النظام الرأسمالي كما هو شائع عند البعض؟.

إن مدار الفقه الإسلامي كله يقوم حول أجره المثل وإذا كان الإسلام يتدخل بالتسعير للسلع عند تعرض بعض الأطراف للظلم بحسب قانون العرض والطلب فهل قدر العامل في الإسلام أقل من قدر السلعة؟.

١- راجع د. عبدالهادي النجار، الإسلام والاقتصاد: ص ٢٦: ٢٧ عالم المعرفة.

ثانيًا: ثمن السلع:

يشترط الإسلام لحرية الأثمان توافر سوق المنافسة الحرة في؟؟؟؟ الإسلامية للبيع مثل الإعلان المناسب دون مبالغة والمعاينة النافية للغش وعدم الاحتكار وعدم الامتناع عن بيع السلع الضرورية.

ويتدخل المشرع عند حدوث الخلل في تلك الشروط حيث يقول ابن تيمية:

ومن هنا يتبين أن السعر منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمان لا يرضونه، أو منعهم مما أباحه الله لهم: فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمان المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل: فهو جائز، بل واجب. فأما الأول فمثل ما روى أنس قال: غلا السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله! لو سعرت؟ فقال: ((إن الله هو القابض الباسط الرازق المسعر، وأني لأرجو أن ألقى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال)). رواه أبو داود والترمذي وصححه، فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلّة الشيء، وإما لكثرة الخلق، فهذا إلى الله. فالإزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق.

و أما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به. وأبلغ من هذا أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون، لاتباع تلك السلع إلا لهم، ثم يبيعونها هم، فلوا باع غيرهم ذلك منع، إما ظلمًا لوظيفة تؤخذ من البائع، أو غير ظلم،

لما في ذلك من الفساد، فهنا يجب التسعير عليهم بحيث لا يبيعون إلا بقيمة المثل، ولا يشترون أموال الناس إلا بقيمة المثل بلا تردد في ذلك عند أحد من العلماء^(١).

٨. وجوب أن يكون هدف المشاركة برأس المال هو الإنتاج وليس مجرد الحصول على ربح

يقول الدكتور رفعت سيد العوضي في هذا الصدد: ((إذا أخذنا المعاملات التي يمنع الإسلام أن يتعامل بها الناس نجد أن المعنى الذي يعمل الإسلام على وجوده من خلال منع وتحريم هذه الأشكال وأمثالها من المعاملات هو أن هذه الأعمال غير منتجة اقتصاديًا،، وإذا أخذنا المعاملات التي أباح الإسلام للناس أن يتعاملوا بها وبحثنا عن المعاني الاقتصادية التي من الممكن أن نشقها من هذه المعاملات نجد أن استهداف الإنتاج هو أحد هذه المعاني،، والمعنى الاقتصادي الذي يستتج منه استهداف الإنتاج بواسطة أشكال معينة من المعاملات كأحد أدوات التنمية في المنهج الإسلامي للاستثمار يمكن أن يرتبط اقتصاديًا بأوضاع كثير من المجتمعات والدول التي عرفت في أحد عصور تاريخها غنى في شكل امتلاكها مالاً سائلاً وهو رأس المال النقدي، وبالرغم من ضخامة ما امتلكته هذه الدول من أموال إلا أن حضارتها أو دورها التاريخي في المساهمة في القيادة وصنع الحضارة كان قصيرًا ومحدودًا جدًا أويكاد يكون منعدماً ذلك أن هذه الدول قد احتفظت بيروتها في شكل رأس مال سائل،، ويمكن أن نأخذ إسبانيا كمثال في الفترة التاريخية المسماة بعصر الرأسمالية التجارية في هذه الفترة كانت إسبانيا أغنى دولة أوروبية أو أغنى دولة في العالم بسبب ما تملكه من نقود في شكل ذهب أو فضة، وقد استجلبت هذه المعادن من مستعمراتها، وبسبب

١- كتاب الحسبة لابن تيمية ص ١٢.

أنها لم توجه رؤوس الأموال هذه إلى النشاط الاقتصادي الإنتاجي بالمعنى الذي نقصده للإنتاج فإن دورها القيادي للاقتصاد العالمي كان قصيراً جداً،،

ويكون الإسلام بهذا الشرط قد خلص المجتمع الإسلامي من داء حصر النشاط الاقتصادي لأصحاب رؤوس الأموال في الإتجار في النقد: شراء وسمسة إلى آخر صور التعامل في النقد والتي نعرفها في المجتمعات المعاصرة من خلال نشاط البورصة ونشاط المصارف ((١)).

٩. عند الضرورة لا مال لأحد

في حديث لصحيح مسلم عن جابر رضي الله عنه عن الرسول ﷺ أنه قال: طعام الواحد يكفي الاثنين، وطعام الاثنين يكفي الأربعة، وطعام الأربعة يكفي الثمانية).

وفي حديث لصحيح مسلم أيضاً عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: بينما نحن في سفر مع النبي ﷺ إذ جاء رجل على راحلة له فجعل يصرف بصره يميناً وشمالاً فقال رسول الله ﷺ: (من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له) فذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل.

وفي حديث متفق عليه عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ أن الأشعرين إذا أرملا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم، وأرملا أي فرغ زادهم أو قارب الفراغ.

إنني لا أتعجب لماذا أردد أنا وحدي هذه الأحاديث الثلاثة الصحيحة على الرغم من وجودها في مكان واحد هو باب الإيثار في أكثر الكتب انتشاراً بين أيدي المسلمين

١- نحو نظرية الاقتصاد الإسلامي. انترنت. موقع كتاب الأمة.

وعلمائهم وهو كتاب رياض الصالحين للإمام النووي؟.

أعتقد أن ذلك يرجع للمعنى الخطير الذي تحمله هذه الأحاديث لقد حاول بعض العلماء المعاصرين صرف هذه الأحاديث عن معناها المباشر وذلك بالزعم وإدعاء - أو حتى اعتقاداً منهم - أن هذه الأحاديث تدعوا التكافل والتراحم بين المسلمين أو أنها أصل في الجمعيات التعاونية التي يفعلها بعض الناس اليوم، ولكن هناك الكثير من الآيات والأحاديث الأخرى التي تفيد هذا المراد يأتي على رأسها قوله تعالى: (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)، أما المعنى الأصيل والمباشر والواضح وضوح الشمس والذي لا يستطيع أحد إخفاءه عن الناس مهما حاول ذلك.

إنه عند ضيق الأحوال لا يكون لأحد الحق في فضل مال، وإنه إذا اشتد بالناس البلاء صاروا جميعاً في المال سواء.

والقاعدة الأولى تتفق نصاً مع قول أبي سعيد الخدري: "حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في فضل".

والقاعدة الثانية تتفق نصاً مع قول الرسول S: "ثم اقتسموه في إناء واحد بالسوية". وبالرغم من أن هذه الأحاديث الثلاثة قاطعة بشكل مطلق في إرساء هاتين القاعدتين سنورد من أقوال الصحابة ما يؤكد فهمهم التام لنفس المعنى.

يقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: "إنني حريص على ألا أدع حاجة إلا سدتها ما اتسع بعضنا بعضاً، فإذا عجزنا أسينا في عيشنا حتى نستوي في الكفاف" (١).

١- ابن الجوزي مناقب عمر بن الخطاب: ص ١٠١: ١٠٢، الطبعة التجارية.

الليبرالية الاقتصادية
واستعباد الشعوب
نقد الاقتصاد الليبرالي عمليًا

الليبرالية الاقتصادية عملياً

لم تستطع أفكار آدم سميث عن الحرية الاقتصادية مع نهاية القرن التاسع عشر أن تحقق وعودها عن التوازن بين مصالح الأطراف المختلفة الذى تحققه اليد الخفية وراء اقتصاد السوق، وانتهى الأمر بالليبرالية الكلاسيكية بانهيار سوق المال فى نيويورك والكساد الكبير فى عشرينيات القرن العشرين.

ومع ضغط الازمة الاقتصادية والكساد والبطالة من جانب وتهديدات وعود النظام الشيوعى بمراعاة الفقراء من جانب آخر اتجهت الدول الغربية إلى العمل بنظريات جون مينارد كينز الذى "كان يعتقد أن بوسع الحكومات أن تتدخل فى الاقتصاد بل ويجب عليها أن تفعل ذلك، وطور نموذجاً جديداً تماماً تناول فيه الاقتصاد من زاوية النقود والمال ونادى بأن الاقتصاد لا يمتلك المثل الأعلى الطبيعى لإيجاد التوظيف الشامل، ولذا فإن كان التنظيم الذاتى لا يستطيع تقديم الوظائف فإن على الحكومات أن تتدخل لتوفيرها، ما دامت حالات الكساد التى حدثت لم تكن ناتجة عن إفراط فى الإنفاق وإنما عن تقثير فى الإنفاق ودعت نظرياته الحكومات إلى ديمومة الطلب الاقتصادى الشامل والتوظيف العام وذلك ضمن نطاق اقتصاد مختلط ودولة رفاه، أى انه ليس هناك سوى سبيل واحد هو تدخل الحكومة لرفع مستوى الإنفاق الاستثمارى أى قيام الحكومة بالاقتراض والإنفاق من أجل الأغراض العامة، أى العجز فى العمالة الناقصة عن طريق إنفاق _ إنفاق عن رضا _ مدخرات القطاع الخاص التى لم تنفق، وكان ذلك تأكيداً قوياً لحكمة ما كان يجرى عمله بالفعل تحت ضغط الظروف"^(١).

وبحسب نورينا هيرتس "فإن أزمة ارتفاع سعر النفط فى نهاية ١٩٧٣ أدت إلى

١- جون كينيث جالبريث _ تاريخ الفكر الاقتصادى: ص ٢٥٩ _ عالم المعرفة.

ارتفاع فى الاسعار والأجور وأطلقت إنكماشاً اقتصادياً فى العديد من الدول ونشرت فى أقطار العالم الثالث عجزاً عاماً عن خدمة ديونها وقد ادى كل ذلك إلى عجز النظرية الكثرية التى نجحت فى الثلاثين سنة السابقة عن معالجة الوضع فى ظل هذه الظروف المضطربة"^(١).

إلا أن هورست افهيلد بعد دراسة التجارب المستقاة من الاقتصاد الألماني فى النصف الثانى من القرن العشرين يرى أن النقاشات المعهودة حول ضعف النمو وضرورة التغلب على الهياكل المتحجرة لتمهيد الطريق أمام دفعة نمو كبيرة وما سوى ذلك من حجج تذاع على الملأ أموراً ثانوية وأهمية العلاقة بالمشكلة الأساسية "إذ أن تفاقم البطالة وارتفاع المديونية الحكومية وعدم نمو دخول جمهور المواطنين فى ألمانيا أو بالأحرى فى انخفاض هذه الدخول إنما هى ظواهر تعكس تعرضها اقتصادياً لأزمة تنذر بالخطر فلارب فى أن سبب هذا التطور السلبي لا يكمن فى "ضعف النمو"، حقاً يجسد النمو وفق مسار مستقيم، أعنى النمو الخطى، نمواً بمعدلات تتناقص سنوياً إلا أن الحقيقة التى لا شك فيها هى أن هذا النمو الخطى قد خلق فى ألمانيا الفقيرة فى عام ١٩٥٠ دولة استطاعت أن تحقق "الرعاية للجميع" منذ نهضتها من كبوتها حتى منتصف سبعينات القرن العشرين، لقد خرجت ألمانيا من العالمية الثانية مدمرة بكل معنى الكلمة: فقد تحولت مدنها إلى انقاض ودمرت هياكلها التحتية وقضى على وسائط النقل فيها بالكامل تقريباً.

كما دمرت مصانعها أو نقلها المحتلون إلى بلادهم، إن إعمار هذا كله وخلق صناعة تتصف بالكفاءة العالية تتطلب إستثمارات هائلة فعلاً، إلا أن هذه الاستثمارات العظيمة أفرزت فى نهاية المطاف ما ينشده المستهلكون من رفاهية.

من هنا إذا كان النمو الخطى قد حقق الأهداف المنشودة على رغم الكارثة العظيمة

١- راجع نورينا هيرتس - السيطرة الصامتة: ص ٢٦ - عالم المعرفة.

التي حلت بألمانيا عقب الحرب العالمية الثانية، فإن من الأولى إذن أن يحقق هذا النمو الخطى الأهداف المنشودة لا سيما أن ألمانيا تتوفر حاليًا على صناعة عالية الكفاءة، وإذا كان الأمر على ما نقول، فلا ريب في أن الاقتصاد الألماني الزاهي قادر على خلق رفاهية متزايدة حتى إن نما بمقادير أدنى بكثير من المقادير التي ينمو بها حاليًا، وإذا لم تتحقق هذه الرفاهية، فلا تفسير لدينا لذلك سوى أن النظام الاقتصادي قد بات يهدد العائد الاقتصادي المتحقق على أرض الواقع" (١).

حقًا ما يذهب إليه هورست أفهيلد فلن يصلح أى نظام اقتصادى فى الوجود ما دام العائد يتم إمداره على أرض الواقع وما دام يقود المجتمع بوجه عام غايات إستهلاكية لا تنتهى لكن هورست أفهيلد والكثيرين من مفكرى الاقتصاد الغربيين لا يشيرون عادة إلى عامل آخر أثر كثيرًا فى ضعف النمو الغربى هو انتهاء عصر إحتكار التكنولوجيا الغربى، فالمكاسب الاقتصادية الهائلة التى حققها الافراد الغربى بالتكنولوجيا فى الخمسينيات والستينيات لم تعد حكراً عليه وإنما تم تقاسمها فى العقود التالية مع اليابان والنمور الآسيوية والصين بل والهند أيضًا.

وكانت هناك طفرة كبيرة للبرالية الجديدة بعد انتخاب مارغريت تاتشر أولًا ثم رونالد ريغان وهما سياسيان يتيان إلى اليمين الجديد، فلقد تبنا بحماس السوق الحرة وأراء اقتصاديين من أمثال ميلتون فريدمان وفريدريتش هايك.

لم يجادل هذان الاقتصاديان فى أن الاسواق يمكن أن تفشل بل وفشلت وإنما آمنّا "بأن السوق الحرة قادرة بشكل أفضل من الدولة على توزيع البضائع والخدمات وأن محاولات الحكومة لمحاربة إخفاقات السوق تؤذى أكثر مما تفيد".

وتأتى شهرة فريدمان من كتاب كان قد ألفه هو وأنا شفارتس (Anna Schwartz)

١- اقتصاد يفدق فقرًا: ص ١٢: ١٢، عالم المعرفة،

عام ١٩٦٣، أعنى المؤلف المسمى: تاريخ نقدى للولايات المتحدة (A Monetary History of the United States) وكان قد بحث، فى هذا المؤلف، الأخطاء التى ارتكبها السياسيون فى الحقبة التى اندلعت فيها الأزمة الاقتصادية الكبرى، ووفق وجهة نظره، فإن هذه الأخطاء كانت عظيمة حقاً وحقيقة، فهو يؤكد أن الدولة كانت قد أقحمت نفسها فى كثير من الأمور، وأن السياسة النقدية كانت خطأ فى خطأ، ويرى فريدمان فى السياسة النقدية مفتاح النجاح الاقتصادى، فحين يتجهج المصرف المركزى سياسة خاطئة ويضخ فى الاقتصاد كمية نقدية تفوق الكمية المناسبة، فإن هذا يؤدى لا محالة إلى التضخم، على صعيد آخر، يؤكد فريدمان أن السياسة لا قدرة لها على التحكم فى النمو الاقتصادى على نحو مباشر؛ وأن هذا الموضوع من اختصاص قوى السوق فى المقام الأول^(١).

ويذهب هايك إلى رد القيمة إلى السعر ولأن الاسعار تختلف دائماً بين الارتفاع والهبوط فقد توصل هايك من ذلك إلى أنه ليست هناك قيمة ثابتة، وذهب أيضاً إلى أنه "على الزعم من أن نظم السوق الحر لا تصنع الرفاهية والحياة الكريمة كأهداف لعملية صنع القرار أو كموجه للتخطيط الاقتصادى إلا أن هذه النظم تحقق بالفعل مستويات معيشية أعلى من نظم الاقتصاد المركزى المخطط"^(٢).

كما يبرر هايك اقتصاد السوق الرأسمالى بذهابه إلى أنه هو الذى يتيح للفرد أكبر فرصة وأكبر مساحة فى الاستقلال الذاتى، ويذهب إلى الربط بين هذا الاستقلال الذاتى والحياد القيمى فى السوق "ذلك" أن حيادية السوق وعدم فرضه لأهداف مسبقة على الأفراد هو الذى يمكنهم من تطوير ذواتهم بحرية وفق الوجهة التى يريدونها دون التقييد بقيم وأهداف مفروضة عليهم، كما أن اقتصاد السوق عند هايك يتيح التوصل

١- نوريناهيرتس - السيطرة الصامتة: ص ٢٦.

٢- أولريش شيفر، ترجمة: د، عدنان عباس على - انهيار الرأسمالية ص ٣٥.

إلى قرارات عقلانية وذلك لأنه يتيح مجالاً للمقارنة بين البدائل المتاحة والفرص القائمة وبذلك يمكن السلوك من تتبع منطق الاهداف والوسائل".

ويذهب هايك إلى حتمية العلاقة بين السوق الحرة والرأسمالية "فالسوق الحرة ينتج الرأسمالية لأن من طبيعته أن يفعل ذلك تمامًا كما أن البقرة الحلوب تنتج لبنًا".

الليبرالية الجديدة:

لقد نادى اليمين الجديد بتخفيض التضخم، وخفض النفقات العامة (التي اعتبروها سبباً رئيسياً للخمول الاقتصادي الحالي) بدلا من الاقتصاد المختلط، وذلك بدلا من غايات التوظيف الشامل، وإيجاد دولة الرفاه السخي، لقد أراد اليمين الجديد أن تصل التخفيضات إلى الصميم، مع خصخصة كثير من وظائفها أو تكليف مؤسسات أخرى بالقيام بها.

وقد شعر اليمين الجديد بالغلو في ما كان مطلوباً من الحكومة في فترة ما بعد الحرب، وكان رأيه أن دور الحكومة يجب أن يكون تخفيف أشد الشرور التي هي قدر الإنسان، وتوفير إطار يستطيع الناس والجماعات أن يتابعوا من خلاله أهدافهم المختلفة، لضمان الرفاه العام بشكل إيجابي، كما كانت الحال في العقود السابقة، وفي العام ١٩٨٧ تحدث جون مور John Moore وزير الخدمات الاجتماعية في وزارة تاتشر، فقال: "ظل الرأي العام في بريطانيا لمدة تزيد على ربع قرن بعد الحرب، وبتشجيع من رجال السياسة يسير في طريق أعوج نحو اعتماد أكثر على دولة أقوى، وتحت قناع الشفقة تم تشجيع الناس ليروا أنفسهم ضحايا الظروف"، ورأى اليمين الجديد أن عقلية الرفاه قد ولدت البلادة والتواكل.

ونود أن نقتصر هنا على الجوانب الاقتصادية المتعلقة باستعادة دور السوق وتراجع دور الدولة في الاقتصاد، وهي السياسات التي عرفت منذ بداية الثمانينيات

بالتخصيصية (Privatization)، ويرتبط هذا المصطلح برئاسة وزراء بريطانيا في ذلك الوقت مارجريت تاتشر، التي أثارت عاصفة سياسية واقتصادية آنذاك بهجومها الشديد على التوسع في دور الدولة، وكانت انجلترا بعد الحرب العالمية الثانية، وتحت تأثير حزب العمال من ناحية وأفكار كينز من ناحية أخرى، قد توسعت في دور الدولة فأمنت الكثير من الصناعات الأساسية، وقد أصبح التأميم (Nationalization) في ذلك الوقت، هو السمة الأساسية للاقتصادات الأوروبية، أما الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى رغم تزايد دور الدولة فيها عبر زيادة النفقات الحكومية فلم تؤمم الصناعات الرئيسية التي ظلت في يد القطاع الخاص، وقد سبق أن أشرنا إلى أنه بعد ربع قرن من الإنجاز في أوروبا، بدأت منذ نهاية الستينات وبداية السبعينيات مظاهر الترهل في الاقتصاد، وبدأ أن دولة الرفاهية (Welfare state) غير قادرة على الوفاء بالتزاماتها، ومن هنا بدأت الدعوات لإعادة النظر في طبيعة النظام الاقتصادي، وجاءت السيدة تاتشر بالدعوة إلى العودة إلى السوق وتخلى الدولة عن التدخل المباشر في الإنتاج، وبيع صناعات القطاع العام إلى الأفراد والمشروعات الخاصة، وبدلاً من أن تستخدم الكلمة العكسية للتأميم وهي تنازل الأمة عن ملكيتها (Denationalization)، فقد اختارت السيدة تاتشر تعبير (التخصيصية) لأن كلمة شخصي أو خاص (Private) تشير إلى معنى الخصوصية، وهي أكثر التصاقاً بحقوق الأفراد وحياتهم، ومن هنا ظهر على الساحة تعبير جديد في السياسة الاقتصادية هو التخصيصية لاستعادة دور اقتصاد السوق، وجاء الرئيس ريجان إلى البيت الأبيض مدافعاً عن فكرة تقليص دور الحكومة والتخفيف من القيود (Deregulation)، وعاصر ذلك أزمة المديونية في معظم دول العالم الثالث، وهي مديونية نشأت عن ديون عامة عقدتها حكومات هي في أغلب الأحوال قليلة الكفاءة، إن لم تكن فاسدة، ولذلك فقد تركزت نصائح البنك الدولي وصندوق النقد الدولي للإصلاح الاقتصادي على ضرورة استعادة دور اقتصاد

السوق والقطاع الخاص، وتقليص دور الدولة خاصة في الانتاج، وبحيث تصبح الدولة منظماً (Regulation) وواضعا للسياسات الاقتصادية، وضامناً لحسن انتظام قواعد السوق، ومؤمناً لسلامة النظام النقدي والمالي، وموفرًا لنظام قانوني وقضائي مناسب، أما قضايا الانتاج، فإنها تترك لقوى السوق ومبادئ المشروعات الخاصة، وإذا كانت فترة الثمانينيات قد عومت الأخذ بسياسات التخصيصية في معظم الدول المتقدمة والنامية، فقد جاءت التسعينيات، مع انهيار الكتلة الاشتراكية، فشملت أيضاً هذه الدول التي كان عليها أن تتحول من الاشتراكية إلى اقتصاد السوق، مما أدى إلى ظهور ما عرف بالاقتصادات الانتقالية (Economies in Transitions)، وهكذا يختم القرن باستعادة اقتصاد السوق مكانته التي فقدتها منذ الحرب العالمية الأولى، واحتاج الأمر إلى ثلاث حروب عالمية، اثنتان ساختان والثالثة باردة، لكي تكتمل الدورة، ونعود من جديد إلى اقتصاد السوق.

لقد كان هناك تحول واضح في الأولويات عند هؤلاء القادة الجدد، فقد حل الاستقلال محل الاعتماد المتبادل، ورفض مبدأ المساواة على أسس أيديولوجية، ولم يعد للدولة دور تقوم به في إعادة توزيع الثروة، واعتبرت معايير الفقر النسبية لا مكان لها، وأضحى تعريف الفقر بمعايير الحاجة المطلقة، وكما زعمت تاتشر في العام ١٩٨٥: "أنتم لا تسيئون إلى الفقراء عندما تعملون على دفع رواتب عالية للمسؤولين الكبار" وما عادت الدولة مسؤولة عن توفير دعم لا تمحيص فيه لمن حرموا من القدرة على أن يكونوا منتجين لأي سبب كان.

السيطرة والاستغلال الاقتصادي الأعظم (الدولة)

يتمتع محتكر إصدار النقود، وطنية كانت أو دولية، بالاستيلاء على أرباح ومكاسب نتيجة قيامه بإصدار هذه النقود، وقد عرفت هذه المكاسب منذ وقت طويل فعندما كان الأمير الإقطاعي يقوم بصك النقود باسمه، كان يقطع جزءاً من وزنها، ويصك العملة بوزن أقل وبالقيمة القديمة نفسها، وهذا المكسب الذي يحققه الأمير كان يعرف بحقوق السيادة (الإقطاعي) (Seigniorage Rights) ويمكن القول بصفة عامة إن هذه المكاسب تتمثل في الفارق بين نفقة إصدار النقود وقيمتها الاسمية، ونظرًا لأن النقود الورقية، ومن باب أولى نقود الودائع تكاد لا تتضمن أي نفقات، فإنه يمكن القول إن المكاسب التي يحققها محتكر إصدار النقود تقترب من قيمة النقود المصدرة ذاتها، وهكذا تمتعت الولايات المتحدة الأمريكية بهذه المكاسب الاحتكارية أو حقوق الإقطاعي، باعتبارها السلطة التي تصدر الدولار للاستخدامات الدولية.

وترجع أسباب هذه المكاسب إلى أن الدول لا تحصل على الدولارات إلا مقابل تنازلها عن أصول مختلفة، في حين أن الولايات المتحدة لا تتكلف شيئاً في سبيل إصدار هذه الدولارات (سوى تكاليف الطبع والإدارة)، فالدول في سبيل حصولها على الدولارات تضطر إلى التنازل عن أصول مختلفة للولايات المتحدة الأمريكية في شكل سلع وخدمات أو في شكل ملكية وأصول مالية، وهذه الدولارات لا تستخدم للحصول على سلع من الاقتصاد الأمريكي، وإنما يحتفظ بها في احتياطي الدول لمواجهة صعوبات موازين المدفوعات فيما بين هذه الدول وبعضها البعض، ولذلك فإن الولايات المتحدة الأمريكية تحقق كسباً كبيراً من وراء احتكارها سلطة إصدار هذه النقود الدولية.

وقد واجه صندوق النقد الدولي مشكلة مماثلة عندما اتفق في ١٩٦٨ على زيادة السيولة الدولية عن طريق (حقوق السحب الخاصة) فرئى أن توزع على الأعضاء بنسب حصصهم في الصندوق، ودون مقابل إصدار هذه السيولة الدولية الجديدة، أما في حالة الدولار وهو يصدر عن سلطة وطنية هي الولايات المتحدة، فإنها تقتطع من الدول أصولاً مختلفة مقابل تزويدهم بالدولارات المطلوبة كسيولة دولية.

وإذا كان الميزان التجاري الأمريكي قد ظل فائضاً طوال الخمسينيات والستينيات، فإن الولايات المتحدة الأمريكية قد قامت باستثمارات على طول العالم وعرضه بأحجام تزيد كثيراً على الفائض في هذا الميزان التجاري، وقد مول معظم هذه الاستثمارات الأمريكية في الخارج عن طريق احتفاظ دول العالم بالدولار كعملة احتياطي دولي، فالولايات المتحدة الأمريكية كانت تقدم دولاراتها للدول المختلفة لكي تحتفظ بها هذه الدول كاحتياطي، وتحصل أمريكا مقابل ذلك على ملكية واستثمارات كبيرة في تلك الدول، وقد كان هذا هو السبب الأساسي الذي أثار الرئيس الفرنسي ديغول في منتصف الستينيات على دور الدولار في نظام النقد الدولي ومحاولة الضغط للعودة إلى نظام الذهب.

ومنذ نهاية الستينيات بدأ الميزان التجاري الأمريكي يعرف العجز، وهنا أيضاً لم تحتج الولايات المتحدة الأمريكية إلى تقليص استثماراتها السابقة، بل إن هذا العجز قد مول عن طريق الحقوق الإقطاعية بالإضافة إلى تدفق الفوائض النفطية إليها (في السبعينيات).

وقد نبه الاقتصادي الأمريكي - البلجيكي الأصل تريفن (R. Triffin)، منذ بداية الستينيات، إلى خطورة نظام النقد الدولي القائم على عملة وطنية لإحدى الدول، فهذا نظام بطبيعته مزعزع وغير مستقر، ويؤدي إلى أزمات ثقة وقلق، ففي مثل هذا النظام

تحتفظ الدول بالدولار كاحتياطي لمواجهة اختلالات موازين المدفوعات باعتباره نوعاً من النقود الدولية، ولكن الدولار أيضاً دين على الاقتصاد الأمريكي، ويترتب على هذه الطبيعة المزدوجة للدولار كعملة دولية ووطنية في الوقت نفسه مشاكل لن تلبث أن تؤثر في استقرار نظام النقد الدولي.

فالدول لا تبقى عادة احتياطاتها من الدولار عاطلة، وإنما تحاول استغلالها فيما يعود عليها بعائد دون أن تفقد هذه الأرصدة الدولارية سيولتها، ولذلك فإن السلوك الطبيعي هو أن توظف هذه الاحتياطيات الدولارية في ديون قصيرة الأجل في الولايات المتحدة الأمريكية (عادة أذونات خزانة أمريكية)، وبذلك فكلما زاد حجم الدولار المستخدم كوسائل دفع دولية، زادت مديونية الولايات المتحدة الأمريكية قصيرة الأجل، وعلى رغم أن زيادة هذه المديونية قصيرة الأجل قد تصاحبها زيادة أكبر في دائنية الولايات المتحدة للعالم الخارجي في شكل استثمارات خارجية أمريكية، فإن هناك صعوبة معينة وهذه الصعوبة هي أن ديون الولايات المتحدة بالنسبة للعالم الخارجي تكون عادة قصيرة الأجل (أغلبها مستحق لأقل من شهر)، في حين أن أصولها في الخارج تكون في شكل استثمارات طويلة الأجل، وهذا من شأنه أن يخلق مشاكل سيولة فيما لو قرر الدائنون تصفية ديونهم مرة واحدة، مما قد يؤدي إلى قيام أزمات الثقة^(١).

١- د. حازم الببلاوي: الاقتصاد المعاصر: ص ٦٦ : ٦٨.

النخب البراجماتية المسيطرة

والاقتصاد العالمي

ونود أن نقتصر هنا على الجوانب الاقتصادية للاقتصاد العالمي بالطريقة التي تؤدي إلى استغلال الدول الفقيرة ونهب مواردها من خلال آلية الاقتصاد الليبرالي الحر الذي يقود عصر العولمة.

لكن السؤال الذي يهمل الكثيرين طرحه هو: من الذي يقود هذه الدول إلى عملية الاستغلال هذه؟

إنها النخب البراجماتية المسيطرة على اقتصاد هذه الدول الكبرى والتي لا تعمل على استغلال شعوب الدول النامية فقط من خلال النخبة البراجماتية المسيطرة عليها ولكن على الطبقات المتدنية من شعوبها ذاتها المهم انه يتم في النهاية سحق الجماهير الفقيرة من مجتمعاتنا في طاحونة الاقتصاد الليبرالي العالمي ومن ثم الهائها التام عن كل ما يخرج عن نطاق ذواتها المنغلقة على مجرد البحث عن كفافها اليومي هو الأمر الذي يؤدي إلى استسلامها التام لدائرة الاستبعاد العالمي.

ولكن القصة طويلة وعميقة ونبدأ شرحها بإيضاح ما نعنيه بهذه النخبة البراجماتية الاقتصادية.

ويقول الدكتور إسماعيل صبري عبد الله في هذا الصدد: "ما زال المشتغلون بالسياسة وأفكارها حبيسي مفهوم أن المجتمع الدولي مكون من حكومات مستقلة ذات سيادة أعضاء في الأمم المتحدة وتتفاوت بطبيعة الأحوال أوزان هذه الحكومات وتدخل في صراعات وتحالفات وللدول الكبرى نصيب الأسد في إدارة شئون العالم وفي الصراع على من يتولى القيادة فيها وقد يسال كثير من المداد في مقالات وكتب

عن العالم ذى القطبين الذى صار عالمًا واحداً وواقع الأمر أن القوى الفاعلة فى هذه التطورات هى فى التحليل الأخير الشركات متعددة الجنسيات" (١).

ولا خلاف لنا مع هذا التحليل سوى أن هذه القوى ليست القوى الفاعلة الوحيدة كما يقصد الماركسيون عادة وإنما هو تحالف برجماتى بين النخب السياسية والاقتصادية والإعلامية المسيطرة، نعود للدكتور إسماعيل صبرى فنجدته يقول: "إن الدخول لتلك الدائرة الاقتصادية العولمية يتطلب قيام حكومات الدول بقبول برنامج التكيف الهيكلى التى تمليها عليها المؤسسات الثلاث الكبرى التى تدير الاقتصاد العالمى: صندوق النقد الدولى والبنك الدولى ومنظمة التجارة العالمية وليس من المهم فقط أن تقبل الدولة برنامج التكيف بشروطه وسياساته المعروفة وما تنطوى عليه من تكاليف اجتماعية باهظة حتى يقبل رأس المال الأجنبى على الانسياب إلى البلد بل يجب أن يتأكد أصحاب رأس المال أنه لن يحدث تراجع عن تلك السياسات مما يتطلب أن يكون هناك ما يراه ضروريا لضمان ضبط العلاقات الاجتماعية فى ضوء ما رسمته هذه البرامج ومن هنا تأتى أهمية خلق تحالفات اجتماعية تستفيد من هذه البرامج وتشكل قاعدة سلطة الدولة ويكون لها مصلحة فى استمرار تنفيذ تلك البرامج وهنا يذكر البنك الدولى صراحة: "أنه ربما توقف نجاح تدبير التكيف على إمكان قيام إئتلاف بين المستفيدين المسألة إذن ليست مجرد حزمة من السياسات الاقتصادية التى تؤثر فى المتغيرات الاقتصادية إنما الأهم من ذلك بكثير هو التأثير فى العلاقات الاجتماعية وبالذات إبقاء مستوى الأجور منخفضاً وخلق شرائح اجتماعية تستفيد من حزمة هذه السياسات وتعتمد عليها سلطة الدولة" (٢).

إن الهوة المتزايدة بين من يملكون ومن لا يملكون "قد تركت أعداداً فى العالم الثالث

١- الكوكبة والتنمية المستقلة: ص ٤٧.

٢- الدكتور / رمزى زكى - الليبرالية المتوحشة: ص ٢٥٤.

فى فقر رهيب حيث يعيش الفرد بأقل من دولار فى اليوم بالرغم من الوعود المتكررة التى قطعت على امتداد العقد الأخير من القرن العشرين بخفض الفقر فإن العدد الفعلى لمن يعيشون فى الفقر زاد حالياً بحوالى ١٠٠ مليون، حدث ذلك فى الوقت الذى زاد فيه فعلاً إجمالى الدخل العالمى بنسبة ٢,٥٪ سنوياً فى المتوسط^(١).

وينذهب سبينجلر النائب السابق للبنك الدولى إلى أنه فى كل مظهر من مظاهر العولمة وليس فقط فى مجال تحرير التجارة لم تكلل الجهود وان بدت حسنة النية بالنجاح بل أعطيت نتائج عكسية عندما فشلت مشروعات زراعية أو بنية تحتية زكاها الغرب وقام مستشارون غربيون بوضع تصميمها ومولها البنك الدولى أو آخرون فإن الشعب الفقير فى العالم النامى يظل مطالباً بتسديد القروض إلا لو كان هناك شكل من أشكال إسقاط الدين^(٢).

إن العولمة وإدخال اقتصاد السوق لم يحققا النتائج الموعودة فى روسيا وأغلب الاقتصاديات الأخرى التى تقوم بعملية التحول من الشيوعية إلى اقتصاد السوق "لقد قال الغرب لهذه الدول أن النظام الاقتصادى الجديد سيجلب لهم رخاء اقتصاديا غير مسبوق وبدلاً من ذلك جلب لهم فقراً غير مسبوق لقد أثبت اقتصاد السوق من نواحى كثيرة بالنسبة لأغلب الناس أنه أسوأ مما تنبأ به زعمائهم الشيوعيون، إن التناقض بين التحول فى روسيا الذى وضعت هندسته المؤسسات الاقتصادية الدولية والتحول فى الصين الذى وضعت تصميمه بنفسها لا يمكن أن يكون أكبر من ذلك"^(٣).

بمرور السنوات تغير الصندوق بشكل ملحوظ عما كان فى بدايته لقد تأسس على عقيدة الأسواق التى تعمل غالباً بشكل سئ من حين أنه الآن يدافع عن سيادة

١- ضحايا العولمة: ص ٢٥.

٢- سبينجلر - المرجع السابق: ص ٥٨.

٣- المرجع السابق: ص ٣٦.

السوق بحماسة أيديولوجية لقد تأسس على عقيدة أن هناك حاجة لضغط دولي على البلدان لكي تكون لها سياسات اقتصادية أكثر تخصيصية مثل زيادة الإنفاق أو خفض الضرائب أو خفض معدل الفائدة، ولتحفيز الاقتصاد حالياً لا يقدم صندوق النقد الدولي أموالاً إلا إذا بدأت الدول في تطبيق سياسات مثل خفض العجز في الموازنة أو زيادة الضرائب أو زيادة معدل الفائدة مما يؤدي إلى انكماش الاقتصاد "إن كينز قد يتقلب في قبره لرؤيته ما حدث لإبنه" (١) .

وإن كانت مكاسب العولمة في العديد من الأمثلة بأقل مما ادعى أنصارها فإن الثمن الذي دفع كان أكبر "حيث تم تدمير البيئة وإفساد العقلية السياسية كما أن معدل شرعية التغيير لم يتح للبلدان الوقت للتكيف الثقافي، إن الأزمات التي جلبت في أعقابها بطالة كثيفة تبعثها بدورها مشكلات التحلل الثقافي الاجتماعي طويل المدى" (٢) .

من الممكن أن تكون المؤسسات قد أمدت بلدانا ما بوجهات نظر اختيارية بالنسبة لبعض تحديات التنمية والتحول وبفعل ذلك يكونان قد دعما العمليات الديمقراطية "لكن كان كلاهما مدفوعين بالإدارة الجماعية للسبعة الكبار (حكومات أهم سبعة دول متقدمة) وخاصة وزراء ماليتهم ووزراء خزيتهم وفي أغلب الأحيان يكون آخر ما يريدونه هو نقاش ديمقراطي حول الاستراتيجيات البديلة" (٣) .

إن أساس مشكلات صندوق النقد الدولي والمؤسسات الاقتصادية الدولية الأخرى هو التوجية والسيطرة "أي من الذي يقرر ما تفعله هذه المؤسسات إن من يسيطر على هذه المؤسسات ليس أغنى البلدان الصناعية وحدها ولكن المصالح التجارية والمالية

١- المرجع السابق: ص ٢٢.

٢- المرجع السابق: ص ٢٩.

٣- المرجع السابق: ص ٢٥.

فى تلك البلدان أيضا ومن الطبيعى أن تعكس سياسات هذه المؤسسات ذلك ويرمز اختيار رؤساء هذه المؤسسات للمشكلة التى تعانى منها، بل أن ذلك الاختيار يساهم فى اختلالها الوظيفى فى أغلب الأحيان فبينما تتركز حاليا كل أنشطة صندوق النقد والبنك الدوليين تقريبا فى دول العالم النامى (كل إقراضها بالطبع) نجد أن ممثلى الدول الصناعية هم الذين يتولون قيادتها (بمقتضى عرف أو اتفاق ضمنى يكون دائما رئيس صندوق النقد الدولى أوروبيا ورئيس البنك الدولى أمريكيا ويتم اختيارهم وراء أبواب مغلقة بل ولا يشترط لتولى الرئاسة أن يكون للمرشح صلة بأية تجربة فى العالم النامى إن هذه المؤسسات لا تمثل الأمم التى تخدمها" (١).

وتنشأ المشكلات أيضا من حقيقة من الذى يتكلم عن بلد ما فى صندوق النقد الدولى؟ والواقع أنه "يتولى ذلك وزراء المالية محافظو البنوك المركزية أما فى منظمة التجارة العالمية فيتولى هذه المهمة وزراء التجارة ويرتبط كل واحد من هؤلاء الوزراء ارتباطا وثيقا بمجموعة من أصحاب المصالح الخاصة داخل بلادهم وبالتالي يعكس وزراء التجارة اهتمامات مجتمع رجال الأعمال المصدرون الذين يريدون رؤية أسواق جديدة تفتح أمام منتجاتهم كذلك منتجو السلع الذين يتنافسون مع الواردات الجديدة بالطبع يريد أصحاب هذه المصالح الخاصة الحفاظ على أكبر قدر ممكن من الحواجز أمام التجارة والاحتفاظ بأى قدر من الدعم يستطيعون إقناع الكونجرس (أو برلمانهم) منحه لهم ولا تحظى حقيقة أن الحواجز التجارية ترفع الأسعار التى يدفعها المستهلكون أو كون الدعم يفرض أعباء على دافعي الضرائب إلا باهتمام ضئيل مقارنة بمكاسب المنتجين كما تحظى قضايا البيئة وقضايا العمل باهتمام أقل بكثير باستثناء اعتبارها عقبات يتعين التغلب عليها ويرتبط وزراء المالية ومحافظو البنوك المركزية ارتباطا وثيقا بالمجتمع المالى فهم يأتون من شركات مالية وبعد انتهاء فترة خدمتهم

الحكومية يعودون إلى تلك الشركات إن وزير الخزانة الأمريكي روبرت روبن جاء مثلاً من أكبر بنك استثمار SACHSGALDMAN وذهب سيتي جروب والرجل الثاني في صندوق النقد الدولي خلال تلك الفترة ستان فيشر ذهب مباشرة من الصندوق إلى سيتي جروب ومن الطبيعي أن يرى هؤلاء الأشخاص العالم من خلال عيون الجماعة المالية ومن الطبيعي أيضاً أن تعكس قرارات أية مؤسسة وجهات نظر ومصالح أولئك الذين يتخذون القرارات ولا يوجد ما يدعو للدهشة كما سنرى في الفصول التالية ويشكل متكرر أن تكون كل سياسات المؤسسات الاقتصادية الدولية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمصالح التجارية والمالية لتلك الجماعات في البلدان المتقدمة^(١)، وفي كلمة جامعة يقول سينجلر:

"للأسف ليس لدينا حكومة عالمية مسؤولة أمام شعب كل بلد تشرف على عملية العولمة بطريقة متشابهة للطريقة التي قادت بها الحكومات الوطنية عملية تشكيل الاقتصاديات الوطنية لدينا بدلاً من ذلك النظام الذي يمكن تسميته سيطرة عالمية بدون حكومة عالمية نظام تسيطر علي الساحة فيه منظمات معدودة مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية وعدد قليل من اللاعبين مثل وزراء المالية والتجارة المرتبطون ارتباطاً وثيقاً ببعض المصالح المالية والتجارية في حين في ظل هذا النظام لا يملك عملياً العديد من البشر ممن يتأثرون بقراراته حق الكلام"^(٢).

١- المرجع السابق: ص ٢٩ - ٤٠.

٢- المرجع السابق: ص ٤٢.

العولمة الليبرالية لا تظلم شعوب الدول الفقيرة فقط

بل الجانب الأكبر من شعوب الدول الغنية أيضًا

عندما نتحدث عن استعباد الليبرالية للشعوب فإننا لا نقصد بذلك استعباد شعوب الدول الغنية لشعوب الدول الفقيرة فقط وإنما نقصد استعباد النخب المسيطرة في الدول الغنية وأذئابها في الدول الفقيرة لجماهير الشعوب في الدول الغنية والفقيرة معًا.

تقول نورينا هارتس: "لم يشهد التاريخ الحديث مثل هذه الهوة التي تفصل بين الفقراء والأغنياء في الاتساع، ولا مثل هذه الأعداد من المستبعدين أو الذين لا نصير لهم فهناك ٤٥ مليون أمريكي لا يتمتعون بالتأمين الصحي، وفي لندن يترصد الذين يغسلون زجاج السيارات، متأبطين مساحات وحاملين دلاء من المياه القذرة، السائقين عند إشارات المرور، أما في مناهن فيفتش أناس في الحاويات عن علب المشروبات الفارغة مقابل خمسة سنتات ثمن اللعبة الفارغة الواحدة، وقد ارتفع دخل أفقر العائلات الأمريكية خلال السنوات العشر التي بدأت في عام ١٩٨٨ إلى أقل من واحد في المائة، بينما قفز إلى ١٥ في المائة لخمس أغنياء، وفي مدينة نيويورك يكسب أفقر عشرين في المائة معدلًا سنويًا يبلغ ١٠ / ٠٠٧ دولار في الوقت الذي يكسب فيه سنويًا أغني عشرين في المائة ١٥٢ / ٣٥٠ دولار، أما أجور من هم في الحضيض فهي متدنية جدًا، وعلى الرغم من انخفاض أرقام العمال العاطلين في تلك البلاد فإن ١١ مليون من العمال الأمريكيين العاملين، وطفلاً واحداً بين كل خمسة أطفال أمريكيين هم في عداد الفقراء.

إن الحلم الأمريكي الجميل ليس جميلًا للجميع فهذا هو الوهم الكبير الذي تقع

فيه شعوب كاملة وإنما هو جميل لطبقة مهيمنة محددة من السياسيين والاقتصاديين والإعلاميين ورجال المخابرات ورجال الفكر المنظرين لهم أو الداعين إلى أهدافهم وعلى الرغم من أن أمريكا امتلكت نصف ثروات الدنيا منذ منتصف القرن الماضي إلا أن مظالم استغلال النخب المسيطرة تلقى بعشرات الملايين من أهل هذه البلاد إلى بؤرة الفقر^(١).

بل أن نيويورك نفسها وهى واحدة من أغنى المدن فى العالم تمتلئ شوارعها بعشرات الآلاف من المتسولين أما مدن الصفيح التى تنتشر فى ولايات عديدة فهى أشهر من أن تذكر، تقول نوريتا هارتس فى ذلك: "وفى الغرب أيضا تتسع الفجوة بين الأغنياء والفقراء، وفى أمريكا توزع غنائم فترة طويلة من التوسع الاقتصادى الطويل ومن البطالة المتدنية إذ أن ٩٧ فى المائة من الزيادة فى الدخل ذهبت لأغنى عشرين فى المائة من العائلات خلال العشرين سنة الأخيرة، وبينما يكسب الأغنياء أكثر، ارتفع متوسط أعلى خمس الكاسيين من الذكور بمعدل ٤ فى المائة ما بين عامى ١٩٧٦: ١٩٩٦ وأدنى خمس هبط معدل كسبهم بما يساوى ٤٤ فى المائة، وهناك نحو ٣٦،٥ مليون أمريكى أى بما يساوى ١٣،٧٪ فى المائة من السكان يعيشون حياة فقيرة، و يمتلك أغنى واحد فى المائة ٤٠٪ فى المائة من ثروة البلاد مقارنة ب ١٣ فى المائة أقل مما كانت عليه قبل ٢٥ سنة، والدخول فى الولايات المتحدة هى الآن أقل تساويًا مما كانت عليه منذ الكساد الكبير، وبينما بلغ معدل البطالة الوطنى فى الولايات المتحدة ٥،٤٪ فى المائة فإن المعدل فى كثير من المحافظات الأمريكية الوطنية يصل إلى ٧٠ فى المائة، ومعدل البطالة فى المناطق الريفية المنعزلة فى أمريكا يبلغ ضعفه وأحيانًا أربعة أضعافه، وأصبح الضمان الاجتماعى للعاطلين عن العمل مشروطًا أكثر ولا يستفيد من منح البطالة الأمريكية اليوم سوى ٣٩ فى المائة من العاطلين عن العمل

١- السيطرة الصامتة: الرأسمالية العالمية وموت الديمقراطية: ص ١٥ نوريتا هيرتس،

بينما كانت النسبة في عام ١٩٨٦ سبعين في المائة^(١).

ولأن نورينا هارتس كتبت كتابها في أوائل عهد بوش فقد أردفت ما سبق بقولها: 'ولا يمكن إلا أن تزداد الفجوة بين الفقراء والأغنياء في عهد بوش إذ أن خطته لإلغاء الضرائب عن فوائد رؤوس الأموال والتركات في النهاية سيخلف أرستقراطية الأثرياء والانتهاه بالبقية إلى وضع متدني'.^(٢)

إن ما نقوله عن معاناة نسبة كبيرة من سكان تلك الدول الغنية يكاد يكون بالنسبة للقارئ الغارق في بحر الدعاية الليبرالي أمر خياليًا لا يصدق، وعذا ما يدفعا في الاسهاب بعض الشيء في ذكر الأرقام الدالة على ذلك.

إن أمريكا أغنى بلاد الدنيا تقف في آخر الصف بين الأمم المتقدمة من حيث العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروة، حيث تقول نورينا هارتس: "إن الولايات المتحدة تقف بانتظام في آخر الصف بين الأمم المتقدمة من حيث نسبة ما هو مخصص من الناتج الوطني العام للبرامج الاجتماعية أو لإعادة التوزيع، أن نهج بوش في التخفيض التدريجي (ضريبة الموت) التي لا تصيب إلا أغني ٢ في المائة من السكان ليورثوا أبنائهم أكثر من ١,٣٥ مليون ومبلغ ١,٣٥ تريليون دولار من الخصومات الضريبية خلال الإحدى عشر سنة المقبلة بطرق سيستفيد منها بشكل كبير الموسرون في المجتمع كل ذلك يظهر بوضوح كبير المدى الذي ذهبت إليه محاباة الأغنياء"^(٣).

وليس حدوث ذلك في أمريكا وحدها وإنما في الغرب الليبرالي بوجه عام. (تقول) نورينا هارتس عن الأوضاع في إنجلترا: "والوضع الذي ورثه حزب العمال الجديد في المملكة المتحدة بعد ثمانى عشر سنة من حكم المحافظين كان مشابها

١- السيطرة الصامتة: ص ٥٧: ٥٦

٢- السيطرة الصامتة: ص ٥٧

٣- المرجع السابق: ص ٧٢

لما هو فى الولايات المتحدة وإن كان أقل وضوحاً، فتوزيع المداخيل فى المملكة المتحدة الآن أكثر تفاوتاً مما كان عليه فى أى وقت مضى منذ الحرب العالمية الثانية. وفى تلك الفترة فى بريطانيا ارتفع إجمالى الناتج المحلى بشكل ملموس وكان نصيب الفقراء قطعة أصغر من الكعكة"، وارتفع عدد الأسر التى تحت خط الفقر بـ ٦٠ فى المائة فى الثمانينات وفى عام ١٩٩٦ م كانت المملكة المتحدة تضم أعلى نسبة من الأطفال الفقراء فى أوروبا فكان هناك ثلثمائة ألف طفل بريطانى هم الأقل حظاً فى العام ١٩٩٥، ١٩٩٦ ممن كانوا فى العام ١٩٧٩ م، واستمر عدد من هم دون خط الفقر فى الارتفاع فى عهد حزب العمال الجديد على الرغم من الجهود التى بذلت لقلب هذا الاتجاه، وفى الفترة الواقعة بين عامى ١٩٩٤، ٢٠٠٠ ارتفع عدد الأسر التى تعيش أقل من نصف المعدل الأسبوعى من الدخل وهو ٢٧٨ جنيهاً استرلينى بعد نفقات السكن من ١٣ مليون أسرة إلى ٢٥، ١٤ مليون أسرة أى ضعف نصف مليون أسرة بعد تسلم حزب العمل السلطة فى عام ١٩٩٧ م" (١).

ويلاحظ القارئ إننى أورد البيانات تلو البيانات التى تظهر المظالم التى تتعرض لها الشعوب فى الغرب بسبب مظالم العولمة الليبرالية ولا أكاد أورد شيئاً من البيانات عن هذه المظالم فى عالمنا الإسلامى وذلك لسببين

أولاً: أن مظالم العولمة الليبرالية فى العالم الإسلامى بيئة للمشاهد ولا تحتاج إلى كثير شواهد.

ثانياً: لأن دعاية عملاء هذه العولمة الليبرالية عندنا تقوم أساساً على هذا الادعاء الكاذب الذى يقول أن شعوب العالم الغربى تحيا فى نعيم هذه العولمة الليبرالية. والحمد لله أن مراجعى لعلماء ومفكرين غربيين ومن كافة الاتجاهات بل يكاد يكون أغلبهم من التيار الليبرالى نفسه.

التفاوت فى توزيع الدخل

أما عن البضعة أعوام الأخيرة فإن لينر فى كتابه (انهيار الرأسمالية) الصادر لتوه حديثاً يذكر "إن غرابكا _ الأستاذ فى ألمانيا فى مجال البحوث المختصة بتوزيع الدخل والثروات _ يلمس، منذ سنوات كثيرة، عن كثب، تعمق التباين بين الأغنياء والفقراء: ففي حين استطاع العشرة فى المائة من المواطنين المنعمين تحقيق ارتفاعات متسارعة فيما يحصلون عليه من دخل، أمسى لزاماً على العشرة فى المائة من الفئات الموجودة فى أدنى السلم الاجتماعى تدبير متطلبات العيش بدخول أدنى من الدخل التى كانوا يحصلون عليها فى مطلع التسعينيات، وفيما تراكمت لدى العشرة فى المائة من المواطنين الموجودين فى أعلى السلم الاجتماعى ثروة تساوى ستين فى المائة من ثروة المجتمع، ثروة تشتمل على أموال نقدية وأوراق مالية وعقارات، ظل نصف المجتمع لا يمتلك شيئاً منها إلا قليل، ووفق ما يقوله غرابكا، فإن التطور المتحقق منذ عام ٢٠٠٠ مدعاة لـ (الفزع) حقاً وحقيقة، (فحتى نهاية القرن العشرين، كانت اللامساواة فى توزيع الدخل هينة، إلى حد ما، فى ألمانيا، لكن الأمر تغير فى السنوات الخمس الأخيرة، فألمانيا تخطت كثيراً من البلدان فى هذا المضمار؛ فاللامساواة تفاقمت بشكل مفرغ فى بلادنا).

فالدولة تنقذ مصرفاً تلو الآخر، وتؤمم الواحد بعد الآخر، إنها تضخ فى الاقتصاد مبالغ لا قدرة لنا على تصور عظمتها، وعلى الرغم من كل ما تبذل الدولة من جهود، فإن نجاحها فى وقف الانهيار يظل فى علم الغيب.

ولكن، ما معنى هذه الحقائق بالنسبة إلى الدخل التى نقتات منها وإلى فرص عملنا وما لدينا من ثروات؟ ماذا سيبقى لنا؟ وما الخسائر التى ستكبدها؟ هل نحن على عتبة

عصر المصائب والرزايا وسوء الطالع والشقاء؟".

ويبدو أن الإجابة عن سؤاله هذا قد تحققت بالفعل لا في ألمانيا فقط ولكن في العالم الغربي كله فهو أوباما يفعل ما فعله الألمان في ضخ الأموال في البنوك الأمريكية من أجل إنقاذها ومع ذلك تمضى أمريكا ومعها أوروبا إلى الانهيار.

ويتابع غرابكا فيقول: "إن الطبقة الوسطى، على وجه الخصوص هي التي ستذوق مرارة هذا التحول العظيم، إنها القلب النابض في المجتمع، فهي الركيزة التي يستند إليها الاقتصاد الوطني، وهي الحصيلة التي أفرزها اقتصاد السوق أصلاً، لكن هذا القلب النابض بالنشاطات الاقتصادية أمسى يتزف دما منذ سنوات عديدة، فبينما كان عدد أبناء الطبقة الوسطى في العام ٢٠٠٠ يبلغ في ألمانيا ٤٩ مليون مواطن، تراجع هذا العدد بعد سبع سنوات من هذا التاريخ بمقدار بلغ خمسة ملايين مواطن، أي تراجع بأكثر من عشرة في المائة، وجزء ضئيل من هؤلاء استطاع أن يرتقى إلى مرتبة أعلى، والجزء الأعظم منهم انحدار إلى مصاف الثلث الأخير من السلم الاجتماعي، وضع هؤلاء الخاسرون فرص عملهم أو أنهم ضحوا بجزء من أجرهم، أو باعتهم شركاتهم لشركات أخرى تدفع أجرا لا يكاد يسد الرمق، وإذا كان أبناء الطبقة الوسطى لم يتنعموا بنعم الازدهار الاقتصادي في كثير من الأحيان، فإنهم صاروا الآن المواطنين الذين يعانون المصائب، إن العاصفة التي هبت رياحها الهوجاء على أسواق المال، والركود الاقتصادي الذي نجم عن العاصفة، سيسببان في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، ضياع ملايين من فرص العمل المتواضعة وفرص العمل المهمة، ملايين من فرص العمل ذات الأجور المتدنية وفرص العمل ذات الأجور المرتفعة.

إن الفرع من التدهور والانحطاط ينشر ظلاله في كل البلدان الصناعية: في فرنسا وبريطانيا وفي إيطاليا والنمسا، وسويسرا والولايات المتحدة الأمريكية، وفي بلدان

صاعدة حديثاً من قبيل الصين وروسيا، بهذا المعنى، فإن الفزع من التدهور والانحطاط قد سار بخطى حثيثة، وانتقل من الفئات الموجودة على هامش المجتمع إلى الفئات التي تحتل مكانة مركزية في البنية الاجتماعية، إن المواطنين يتابعون بكل وجل عنف القوة التي تتفتح بها طاقات النظام الرأسمالي، والكيفية التي تختل بها عرى هذا النظام، حينما تنهار وتختفى عن الأنظار مؤسسات مالية عملاقة، وذلك لأنها بددت آلاف المليارات من اليورو في أسواق رأس المال، مؤسسات مالية كانت مفخرة البلدان في يوم من الأيام، إنهم يشاهدون بأم أعينهم كيف ينتقل الانهيار إلى القطاع الصناعي عامة، وإلى الطبقة الوسطى عن الركب، تتكون (طبقة عولمية) طبقة تنال أرقى تعليم وتحصل على أفضل الرواتب، طبقة وطنها العالم كله، إن انهيار أسواق المال يمكن أن يسحب البساط من تحت أقدام الطبقة الوسطى، وقد صار المواطنون ضحية انهيار لم يكن لهم دور في اندلاعه، انهيار لا قدرة لهم على النجاة منه. (١)"

إن كل ما سبق يعني أن مسألة المظالم الاقتصادية، وانتشار الفقر لا تتعلق بدول غنية أم فقيرة، دولار كان أم يورو أم ين، وإنما بالغاية الأساسية من النشاط الاقتصادي، وليست المسألة مسألة التفاوت الكبير في الدخل فقط وإنما في الانكسار الاجتماعي وتراجع الشعور بالكرامة الناتج عن ذلك لأن القيم الاجتماعية القائمة في هذه المجتمعات التي تصنعها المنظومة الليبرالية تجعل من المال ترمومتراً اجتماعياً لقياس قيمة الإنسان، أي أن فقدان المال في هذه المجتمعات يعني الضياع الكامل.

تداخل المصالح بين رجال السياسة والاقتصاد

ليس هناك فى عالم العولمة الليبرالية إستقلال بين رجال السياسة ورجال الإقتصاد بل أن هناك تداخلا كبير فى المصالح بينهما تقول نوريتهاهارتس فى ذلك "كثيرا ما يتم الكشف عن فضائح سياسية ومن بين من وصموا بها _ كما نعرف أو نظن _ كول وشميت وميثران، وحتى أولئك السياسيون غير المرتشين يزداد دينهم لهذه الشركات أو تورطهم فيها، ولا يتضح مثل هذا فى مكان مثلما يتضح فى الولايات المتحدة فلقد انغمست رئاسة كليتون من البداية فى الفضيحة إبتداء من ادعاءات وايتوونر عبورا بقضاء ممولى الحزب لياالى فى غرفة نوم لينكولن فى البيت الأبيض إلى القرار الأخير بالعفو عن تاجر الأسلحة والمتهرب من الضرائب (مير ريتشيني)، أما من ترشحوا للعام ٢٠٠٠ لانتخابات الرئاسة الأمريكية فإن قدرتهم على خوض معركة الانتخابات كانت تتوقف على تأمينهم التمويل من الشركات فقد بلغت ميزانية حملة بوش ١٩١ مليون دولار وميزانية ال جور ١٣٣ مليون دولار" (١).

وتذكر نوريتهاهارتس فى موضع آخر "أن الحماية التى أعطيت لمصانع التبغ فى الولايات المتحدة _ وإن كان قد تم تفويضها أخيرا بالدعاوى التى رفعت على المنتج فى بعض الولايات _ تدل على النفوذ الذى يمكن أن يشتري بالمال، وقد أسهمت شركات التبغ من العام ١٩٨٧ وحتى نهاية العام ١٩٩٦ بأكثر من ٣٠ مليون دولار فى دعم أعضاء الكونغرس والحزبين الأساسيين السياسيين، وكان لإضافة جملة واحدة إلى قانون الضرائب الكبير من زعيمى النواب الجمهوريين والكونغرس Trent Lott وNewt Gingrich إعطاء ٥٠ بليوناً من الدولارات قروض ضرائب لشركات التبغ.

١- انهيار الرأسمالية: ص ١٠ - ١٢ مع الاختصار،

إن قائمة الصلات بين الهبات المقدمة للحملات والأصوات فى الكونغرس تكاد تكون بلا نهاية، وتقارن جينيفر شيكتر Jennifer Shecter من مركز السياسة المتجاوبة وتحلل إسهامات الحملات ونتائج أصوات المشرعين الذين يتلقونها، "كان أكثر عشرة تلقوا إسهامات من النواب وأكثر عشرة تلقوا إسهامات من أعضاء الكونغرس قد تلقوها من صناعات السكر الأمريكية وقد صوتوا للمحافظة على حصة من السكر، بحيث يبقى سعره مرتفعاً بالنسبة إلى المستهلك ومثل هذا حدث فى الأخشاب وقاذفات B-2 وصناعة القمار بل حتى فى تشريع قيادة السيارة فى حالة السكر وأمور أخرى" (١) أى أن المشرعين والرؤساء فى أمريكا ما هم إلا صناعة من صناعات أصحاب رؤوس الأموال ثم تستأنف نورينا هارتس هذه الصلاص بين السياسيين وأصحاب رؤوس الأموال فتقول: "وقد قيل عن السبب فى تركيز الحكومة على احتكار مايكروسوفت كان لأن بيل غيتس لم ينضم إلى الحملة وإلى مواكب المرشحين فى وقت مبكر، فحتى العام ١٩٩٥ لم يكن لدى شركة مايكروسوفت مكتب فى واشنطن، وهذه استراتيجية جرى قلبها فيما بعد، إذ بعد ثلاث سنوات من التحريات والدعاوى ازداد إسهاماً فى الحملات إلى ثلاثة أضعاف تقريباً كما تضاعفت مصروفاتها لكسب تأييد أعضاء الهيئة التشريعية، ولحسن الحظ قررت وزارة العدل أن تتخلى عن السعى لتحطيم عملاق الحاسوب، وهو قرار يتماشى مع العهد الذى قطعه بوش فى محاولاته التودد لوادى السيليكون قبل انتخابات العام ٢٠٠٠ عندما وعد بأن يناصر "الابداع على التشريع فى كل مرة"، وغنى عن البيان أن جورج دبليو بوش هو ملك من يعطون شيئاً مقابل شئ آخر quid Pro quo، لقد بنى مدرسة الأبواب الدوارة فى السياسة، فحشد لإدارته موظفين رئيسيين أخذهم مباشرة من مجالس إدارات الأمة.

فديك تشينى أقتنص من شركة الخدمات النفطية هالبرتون Haliburton و كارل روف Kari Rove، وهو كبير استراتيجى السياسة فى إدارة بوش، كان كبير الاستراتيجيين

السياسيين فى شركة فيليب موريس Philip Morris من العام ١٩٩١ إلى عام ١٩٩٦، أما ميتشيل دانيلز Mitchell Daniels رئيس مكتب، البيت البيض للإدارة والميزانية، فقد كان نائباً لرئيس شركة إلى ليللى Eli Lilley.

ومنذ أن شغل بوش مركزه أصدر سلسلة من القوانين التى يبدو عليها أنها تحابى الشركات الكبرى، فقد ألغى مجموعة كبيرة من إجراءات السلامة فى العمل كان قد تم التفاوض عليها بين الحكومة الفيدرالية واتحادات العمل طوال جزء كبير من السنوات العشر الماضية، لقد اقترح قانون إفلاس طالبت به البنوك وشركات بطاقات الائتمان، التى دعمت بوش وحزبه، بما يزيد على ٢٥ مليون دولار، والتى سيكون من نتائجها حرمان الأمريكيين الذين أعلنوا إفلاسهم من بعض الحماية القانونية التى حصلوا عليها من دائيتهم، كما اعتمد عددا من الاجراءات الرامية إلى حماية مصالح شركات الطاقة التى مولت حملته الانتخابية، وبالإضافة إلى انسحابه من بروتوكول كيوتو Kyoto حول الاحتباس الحرارى قام الرئيس بنقض عدد من الأوامر التنفيذية التى تم إقرارها فى الأيام الأخيرة لإدارة كليتون والتى كانت تهدف إلى حماية ٥٨ مليون فدان من الأراضى الفيدرالية، وذلك بتحديد امتلاكات الأرض وبناء الطرق، بل إنه تراجع أيضاً عن التعهد الذى قطعه على نفسه فى حملته حول تنظيم انبعاثات ثانى أكسيد الكربون من مصانع الطاقة، وناقش فتح تلك البرارى الشاسعة البكر فى الدائرة القطبية فى ألاسكا أمام الباحثين عن المعادن واستخراجها، ونقض قرارات كليتون الرسمية حول معايير نظافة الهواء بالنسبة إلى الحافلات وسيارات الشحن الكبيرة، وسمح أيضاً لكبار موظفى شركة إنرون Enron _ القرار الصائب هنا أن لا يفعلوا هذا _ أن يدققوا فى المتقدمين للجنة التى تنظم أسواق الطاقة الأمريكية ويشغلوا مقاعد الجمهوريين الشاغرة فى اللجنة من المفوضين الذين تدعمهم شركة إنرون وشركات الطاقة الأخرى، وهكذا قدمت مصالح الشعب الأمريكى رشوة لعمالقة الطاقة

الأمريكية الكبار ممن زوده بالمال، وكل ما تكفلوه هو ٣١،٢ مليون دولار فقط.

لقد كانت السياسة في المزاد، حتى في تلك القضايا التي تنطوى على ما يتصل بالأمن القومي، فمثلاً في العام ١٩٩٧ ألقى الرئيس كليتون باعتراضات وزارة العدل جانباً وسمح لشركة أمريكية هي شركة الفضاء والاتصالات المحلية Local space and communications أن تصدر تكنولوجيا للصين تتيح لها (للصين) أن تطور قدرات صواريخها النووية، ورفع عنها عقوبات كانت قد فرضت عليها بعد مذبحه مئات المتظاهرين من أجل الديمقراطية في العام ١٩٨٩ في ميدان تيان آن مين، وكان أسخى متبرع فرد للديمقراطيين في ذلك العام هو برنارد شوارتز Bernard schwarts رئيس شركة لورال Loral، وقد انكر الرئيس كليتون بالطبع أنه فعل ما فعله جزاء ما قدم له، فقد قال فيما بعد: لقد اتخذت هذه القرارات لأننا اعتقدنا أنها في مصلحة الشعب الأمريكي".

وإذا كان هذا يحدث في الولايات المتحدة حيث مستوى الأموال اللازمة لتمويل الحملات السياسية متوفر بشكل مفرط في الوقت الذي يبدو فيه أن جميع الجهات تعمل في حدود القانون، على أن الأمر في كثير من البلدان الليبرالية الأخرى لم يكن مختلفاً، فقد ظهر أن المال قد جعل وضع السياسة من حيث شرعيتها في معظم الأحيان موضع شك.

وقد شهدت السنوات الأخيرة تورط أحزاب سياسية كبيرة وساسة كبار في جميع الديمقراطيات المتقدمة تقريباً في صفقات سرية يرتبط كثير منها بقضايا تسهيلات للشركات الكبرى، فكما تذكر نورينا هيرتس "أنه على سبيل المثال قد تم الكشف في العام ١٩٩٣ في بلجيكا عن فضيحة حول دفع شركة الهليكوبتر الإيطالية آغوستا Agusta وشركة دازوالـت Dassault الفرنسية لصنع مركبات الفضاء مبلغاً يزيد على

مليونى دولار رشوة مقابل الحصول من القوات المسلحة البلجيكية على طلب معدات من الشركتين، وقد أدين ساسة كبار فى أسبانيا بتحويلهم أموالا إلى صناديق سرية ومن ثم إلى حساباتهم المصرفية، ولقد ابتليت فرنسا بسلسلة من الدفعات المالية غير الشرعية من شركات إلى جميع الأحزاب المحلية الرئيسية، وادى هذا فى العام ١٩٩٣ إلى حظر تام على هبات الشركات والى إصلاح قواعد تمويل الأحزاب، وفى العام ١٩٩٩ استقال وزير المالية الفرنسى Dominique Struss - Kahn بعد أن اتخذت خطوات من قبل قضاة للتحقيق فى دفع نحو ٦٠ ألف جنيه إسترليني من صندوق تأمين صحى خاص لطلاب يساريين.

وفى ألمانيا أظهر كشف الأسرار الخاصة بالمستشار السابق هيلموت كول الرشوة فى نظام اشتهر فى الماضى بالنزاهة، وتدور معظم فضائح الفساد التى تحيط بالحزب الديمقراطى المسيحى الألمانى حول ما يقال إن هيلموت كول قد قدمه لشركات مقابل هبات ضخمة تلقاها، وتحقق الآن لجنة أولية فى الادعاءات بأن حكومات كول اخذت - كرشوة - الملايين من شركة النفط الفرنسية العملاقة Eif Aquitaine فى أوائل التسعينيات، وذلك مقابل تسلم هذه الشركة الفرنسية مصافى تكرير Luena فى ألمانيا الشرقية، وقد أعلنت المستشارية الألمانية أن جميع الوثائق المتصلة بهذه الكارثة قد فقدت^(١).

وعندما كان الاعلان عن التبغ لا يزال مسموحاً به فى الولايات المتحدة على شاشات التلفاز وجدت صلة بين مقدار ما تأخذه الشبكات من عوائد إعلانات التبغ، واستعدادها للدخول فى حوار الآثار الصحية للتدخين وفى إيطاليا تمتلك شركات البناء صحيفتين لهما نفوذهما وهما II Messaggero و II Tempo وفيهما يمارس الصحفيون رقابة ذاتية كبيرة، حيث يحرصون على عدم إزعاج رؤسائهم، لقد فشلت الصحافة البريطانية

١- مختصر من السيطرة الصامتة،

المشهورة بالتحقيقات الصحافية ليزا برينكورث Liza Brinkworth التى كشفت عن ممارسات جنسية مع فتيات قاصرات وتعاطى مخدرات فى وكالة الموديلات إيليت Elite فى محاولة بيع قصتها لعدد من المجلات النسائية، وكان من الواضح أن هذه المجلات غير مستعدة لأن تخسر إعلانات متعلقة بالمودة "بالموضة"، وقد نشرت القصة فى النهاية محطة الاذاعة البريطانية الممول من الحكومة.

وإذا توقف الحديث عن شئ ما يبدأ الناس لا محالة بالتفكير فى أنه انتهى، وجميع مقاطعات المتوجات أميل إلى أن يكون أمدھا قصيراً إلا ما كان منها التزاماً قوياً وعندما تصبح المسألة أهون من أن تكون مادة إخبارية يرجع المستهلكون عادة إلى اختيارهم الاول ما لم يتبين لهم أن البديل على مستوى الجودة نفسه أو أفضل، لقد ظلت قضية سلامة اللحم البقرى البريطانى تظهر فى الصحف وتختفى منها فى السنوات القليلة الأخيرة، على الرغم من أن لحم البقر البريطانى _ كما يظهر _ ليس أكثر سلامة الآن مما كان عليه عندما بدأ القلق حول مرض جنون البقر وجنون الانسان CJD Creutzfeldt _ Jacob disease فى ازدياد.

بدأت القصة التى تروىھا نورينا هيرتس عن هذا الموضوع فى العام ١٩٩٦ ويبدو أنها القصة التى قام على أساسها فيلم مصرى شهير (جاءنا البيان التالي) عندما اشترى روبرت ميردوخ محطة تلفازية كبرى فى الولايات المتحدة ليضيفها إلى شبكة فوكس التى كان يمتلكها، وقد بلغ بهذا عدد ما يمتلكه من محطات التلفاز الأمريكية ٢٢ محطة تصل إلى أكثر من نصف المشاهدين فى أمريكا، وكان من بين الشركات شركة اشترتها محطة WTVT التابعة لشركة Tampa وكانت هذه تابعة من قبل لمحطة CBS التى اشتهرت بالتحقيقات الشاملة والمعمقة، وكان ممن تم استقطابهم لرفع المستوى أكثر الإعلاميين اللامعين جين أكر وويلسون، وفى البداية بدا وكأن المحطة ستحافظ

على معاييرها الصحافية العالية.

وسرعان ما كشف الزوجان عن قصة كبيرة، إذ اكتشفا أن تزويد فلوريدا من الحليب يأتي من ابقار مطعومة بمادة تدعى هرمون النمو البقرى أو BGH وتباع تحت اسم ماركة تدعى بونسيلاك Posilac، وهذه المادة ترفع عطاء البقرة من الحليب بمعدل ثلث ما تعطيه في الأصل، وتصنع هذه المادة الشركة الأمريكية العملاقة الزراعية الكيماوية مونسانتو ووافقت عليها إدارة أمريكا للغذاء والدواء في العام ١٩٩٣، وعلى أى حال فقد حُرمت مادة BGH في كندا وبريطانيا ونيوزيلندا وفي معظم الأقطار الأوروبية، وقد أشارت الأبحاث العلمية إلى أن الهرمون يمكن أن يرتبط بالسرطان، وهى نظرية شككت مونسانتو فيها كثيرًا، واستجابة لمخاوف المستهلك في فلوريدا حول BGH أعلن سوق الولاية المركزى الضخم لبيع الحليب ومتوجات الألبان بالجملة فى شهر فبراير من العام ١٩٩٤ بأنه لن يشتري الحليب المأخوذ من ابقار معالجة بالهرمون ما لم يكن هناك قبول واسع للهرمون، ولكن جين أكر صوّت في العام ١٩٩٦ أبقارًا يجري تطعيمها بالبوسيلاك في جميع مزارع فلوريدا للألبان السبعة التي تم اختيارها بشكل عشوائى متحدية بذلك ادعاءات موردي الحليب.

وكانت محطة WTVT التي كانت تعرف في ذلك الحين باسم فوكس ١٣ متحمسة حول القصة، وحجزت المحطة ما قيمته بضعة آلاف من الدولارات للإعلانات في الإذاعة للترويج للتوثيق الذي كان مقررًا إذاعته في ٢٤ فبراير من العام ١٩٩٧، وفي اليوم السابق للموعد المحدد للثأر اتصل محامو مونسانتو بمكتب فوكس الرئيسى في نيويورك زاعمين أن التوثيق غير دقيق، وقد تضمنت رسالة المقدمة من مونسانتو جملة وجدها ويلسون وأكر مثيرة بشكل خاص، فقد جاء فيها: "هناك الشيء الكثير المعرض للخطر فيما يجرى في فلوريدا لا بالنسبة إلى شركة مونسانتو وحدها وإنما أيضا لشركة

فوكس نيوز Fox News وصاحبها " وسحبت الوثيقة لإجراء مزيد من المراجعة. ورفضت شركة فوكس ١٣ فى البداية أن تتراجع، وفحص مدير الأخبار الفيلم ووجد - كما قالت جين أكر وويلسون - أنه ليس هناك من سبب يحمل على الشك فى ادعائهما، وحدد تاريخ جديد للإذاعة فى الأسبوع التالى، ولكن محامى مونسانتو كتبوا مرة ثانية لمكتب فوكس الرئيسى يقولون إن المرسلين كانوا متحيزين وأن القصة يمكن أن تدمر البلاد، ومرة أخرى سحبت المحطة فيلم BGH ولم يعرض بعد ذلك. وبعد ذلك بوقت قصير طرد مدير الأخبار فى محطة فوكس ١٣، وقدمت الإدارة الجديدة - كما جاء فى إفادات الصحفيين - مبلغًا كبيرًا كتسوية لأكر وويلسون مقابل استقالتيهما والتعهد بعدم نشر تفاصيل عن بوسيلاك، ولا عن الطريقة التى تعاملت بها فوكس مع القصة ولكنهما رفضا، وخلال الأشهر الستة التى تلت أعادا كتابة القصة ٧٣ مرة بناء على إلحاح فوكس، ولكنهما ظلّا مصرين على رفض تضمين تأكيد يؤمنان بأنه زائف، وهو "أن حليب BGH صحى كأي حليب مأخوذ من أبقار لم تعالج بالهرمون"، وأخيرًا فى شهر ديسمبر من العام ١٩٩٧ طرد الاثنان من العمل بتهمة "عدم طاعة الرؤساء" (١).

وإذا كان هذا يحدث فى الدول الليبرالية الغنية، فماذا يحدث إذن فى الدول الليبرالية الفقيرة التى يكون فيها الاغراء المادى أشد قسوة والقيم الليبرالية المحقرة للفقراء أشد تحكّمًا، ومن ثم بحسب هذه الآلية يغدو الأكثر قدرة على الإفساد المالى للناس هو الأكثر جدارة على الصعود السياسى بل وهو الكثر وعيًا وحكمة أيضًا.

إن الساحات الفكرية التى عايشناها فى المرحلة الليبرالية القذرة جعلتنا نشهد رؤيا العين كيف يغدو الأكثر غنى هو الأشد عمقًا فكريًا حتى بين المثقفين أنفسهم.

١- السيطرة الصامتة: ص ١١٧،

الدعايات الإصلاحية للليبرالية الاقتصادية

أولاً: النمو والتشغيل

ومن أهم الدعايات التي تروج لتلك الليبرالية الجديدة أن تلك الليبرالية هي الضامن الوحيد لتحقيق النمو وأن هذا النمو يرتبط به ارتباطاً أصيلاً إتاحة الفرص الجديدة للعمل وتخفيض مستوى البطالة، لكن الواقع العملي يكشف كذب هذا الادعاء حيث يقول هورست افهيلد في ذلك: "كانت سياستي: النمو والتشغيل منذ ما يزيد على ربع قرن من الزمان المنارة التي تهتدى بها السياسة الاقتصادية في ألمانيا إلا أننا حين نمعن النظر في السياسة في البيانات الإحصائية الخاصة بتطور ألمانيا الاقتصادي، نلاحظ صورة أخرى تشهد على فشل هذه السياسة.

فمع أن الناتج القومي قد ارتفع إلى ما يزيد على ضعف المستوى الذي كان عليه عام ١٩٧٠ م ارتفع عدد العاطلين عن العمل إلى ما يزيد على أربعة ملايين حتى عام ٢٠٠٢ م وتزايد عدد المحتاجين إلى المعونات الحكومية فارتفع من ١,٥ مليون إلى ٤,٥ مليون حتى عام ٢٠٠٠ م في (ألمانيا الموحدة)، وحسب ما يقوله باول زاتكامب رئيس اللجنة المنوط بها دراسة أسباب الفقر في ألمانيا يعيش ثمانية ملايين من المواطنين من بينهم ثلاثة ملايين طفل تحت خط الفقر، من ناحية أخرى فإن عددا لا يستهان به من المرافق العامة التي أنشئت في سبعينات القرن العشرين من قبيل المكتبات والحدائق العامة ورياض الأطفال ومعاهد غوته قد أغلقت أبوابها أو خفضت كثيراً من حجم ما تقدمه من خدمات، وعلى صعيد آخر شرعت الجامعات في خفض عدد المواد العلمية التي تقدمها إلى الطلبة وانتاب التلف ابنيته وذلك بسبب تقليص الموارد الضرورية المالية لأعمال الصيانة والترميم، من ناحية أخرى تزايدت باستمرار الأسعار التي يتعين

على العاملين دفعها إلى وسائل النقل العامة التي يستخدمونها عند تنقلهم بين مناطق سكنهم ومجال عملهم، وفي السياق نفسه باتت وسائل النقل تخفض حجم خدماتها باستمرار وشرعت دوائر البريد ومراكز الشرطة في تقليص عدد دوائرها كما أخذت المحلات التجارية الصغيرة المنتشرة في الأحياء السكنية تغلق الوحدة بعد الأخرى مثلها في ذلك مثل الفروع المصرفية وصناديق التوفير، وإذا لم تزد مديونية حكومات المقاطعات الألمانية ومناطق الحكم الداخلي في عام ١٩٧٠ م على مبلغ طفيف نسبياً (١٢٣ مليار مارك الماني) فإن واقع الحال يشهد على تعاظم هذه المديونية، وبشير إلى تفاقم إعسار الحكومة عن الوفاء بالتزاماتها المالية فقد ارتفعت المديونية الحكومية إلى (٢٣٣٨،٦ مليار مارك الماني في عام ٢٠٠١ م)^(١).

ثانياً: المساواة عن طريق التساقط

ومن بين هذه الوعود الإصلاحية للبيرالية أيضاً نظرية (المساواة عن طريق التساقط).

إن تسويق الحلم الليبرالي الخادع يحتاج إلى العديد من النظريات المزيفة التي تدعو في النهاية إلى تكريس إكساب أصحاب رؤوس الأموال المزيد من التحرر في فرض السيطرة واستغلال الناس في الوقت الذي تعدهم فيه أن كل مشاكلهم رهينة العمل على دفع حركة الإنتاج.

يتحدث فورست أفيهيلد عن نظرية التساقط، فيقول:

"منذ صياغته الكلاسيكية بقلم آرثر لويس، أكد المذهب الاقتصادي الأرثوذكسي في التنمية الوطنية أن العامل الاجتماعي لتعديل البرامج التي تهدف إلى تقليص الفقر وعدم المساواة يجب أن ينبع من السوق بدلاً من أن يأتي من خلال تدخل الدولة،

١ - السيطرة الصامتة: ص ١٥٦ - ١٥٨.

أسست نظرية "لويس" على تناظر هيدروليكي^(١)، حيث تجرى قوة العمل منتقلة من قطاع تقليدى راكد إلى اخر حديث ديناميكي، إذا لم تقف عقبات مصطنعة مفروضة على هذا الانتقال من خلال مستويات الأجور التى تفرضها الدولة ونقابات حماية العمل، فمن المتوقع للتنمية فى النهاية أن تجفف منبع البطالة العمالية، وعندها تبدأ الأجور بالارتفاع (لويس ١٩٥٩)، (باروخ ١٩٢٧).

فلم تكن التجربة التى استمرت عقدين من الزمن لسياسات صممت للأسواق الحرة، مشجعة على الإطلاق حيث يلخص عالم الاجتماع من الأورغواي كارلوس فيلجويرا (١٩٩٦) ذلك قائلاً: "بعد أكثر من خمسة عشر عامًا من التجربة مع سياسات التعديل البنىوى والاستقرار والترسيخ على طول القارة وعرضها، كانت النتائج الاقتصادية المتوقعة موضع تساؤل وشك وكانت الآثار الاجتماعية سلبية بلا جدال، لأنه فى تسعة عشر بلدا فى امريكا اللاتينية وصلت نسبة الأشخاص الذين تحت خط الفقر إلى ٤٦٪ من إجمالى عدد السكان فى عام ١٩٩٠، هذا الرقم هو أعلى من الرقم الذى سجل فى الأعوام (١٩٧٠، ١٩٨٠، ١٩٨٦) وبشكل خاص فى الثمانينيات: العقد الذى ازدادت فيه مشاكل الفقر واللامساواة بانتظام واضح للعيان"، ومن المحتمل أن الجدل دار حول أن هذه الخمسة عشر عامًا تمثل الفترة الأولية للتنمية المدعومة التى تزداد فيها اللامساواة كلما انعدم تنظيم الاسواق، إن نظرة أكثر إمعانا إلى تجارب بلد مفرد، سوف تبين التفاوتات فى تحول وتطور الفقر واللامساواة: تظهر أحدث البيانات المتوافرة أن اللامساواة فى الدخل بين الأعوام ١٩٨٠ و ١٩٩٢ / ٩٤ استمرت فى الارتفاع فى ست من الاثنى عشرة دولة من أمريكا اللاتينية التى توافرت عنها المعلومات، حدث أعظم ارتفاع فى معامل جينى فى أكبر ثلاثة بلدان فى المنطقة _ الأرجنتين، المكسيك، البرازيل، لم تتحقق تنبؤات "لويس" بحدوث امتصاص سريع للعمالة مع تحرر السوق،

١- أى طبقاً لقواعد الأوانى المستطرفة.

ولكن مرة أخرى، أظهر التسجيل تنوعاً مهماً، لأنه فى أواسط ١٩٩٦ كان للأرجنتين التى هى واحدة من أخلص أتباع الليبرالية الاقتصادية الارثوذكسية، معدل بطالة رسمى بلغ ١٦٪ وهو اعلى بعشر نقاط مما كان عليه قبل خمس سنوات وأكثر من الضعف عندما بدأ تطبيق النموذج الليبرالى الجديد، سجلت أربع دول أخرى معدلات تتجاوز ١٠ فى المائة، واستمرت الأرقام فى الزيادة أو بقيت جامدة فترة التسعينات ومن الطرف الآخر سجلت أربع دول - ثلاث منها فى امريكا الوسطى - هبوطاً فى معدلات البطالة بنقطتين أو ثلاثة نقاط مئوية خلال الفترة نفسها.

وفى تشيلى، البلد الذى هبطت فيه معدلات البطالة أكثر حيث ظهر أن تأثيرات الانتقال البطئ أخذت أفضل فرصة لكى تتحقق، تشير الأرقام إلى نتيجة متناقضة ظاهرياً، ارتفعت كل من معدلات العمل والأجور بشكل حقيقي بين عامى ١٩٨٣ و ١٩٩٥، ومع ذلك فشلت اللامساواة فى ان تتلاشى، لأن مستوى الدخل لأعلى معيار ارتفع بشكل اسرع ونتيجة لذلك استمرت تشيلى بالاحتفاظ بأكثر "لا مساواة" فى توزيع الدخل فى نصف الكرة، كان معامل جينى فيها ٠،٤٧٩، لعام ١٩٩٤، أى بقليل من البرازيل، بلد أعلى معدل "لا مساواة" فى توزيع الدخل فى المنطقة ربما فى العالم (Eclac الجدول ١١ فيلجويرا ١٩٩٦: ١٦).

وهناك نتيجة ثانية أكثر وضوحاً لرفع الدولة حمايتها عن قوة العمل وحلول الأسواق الحرة، وهى ظهور الممارسات الاستغلالية فى مكان العمل، تشيلى مرة أخرى هى مثال معبر، حيث ترافقت فوائد النمو الاقتصادى والتوظيف والأجور العالية، مع فقدان الأمن الوظيفى وتعرض العمال المتزايد للسلطة التعسفية^(١).

١ - اقتصاد يفتقر فقراً - مرجع سابق.

ثالثًا: قيام الشركات بالرعاية الاجتماعية بديلًا عن الدولة وماذا عندما تنتهى الحفلة؟:

من ضمن الوعود التى تقدمها الليبرالية لعلاج مآسيها الاجتماعية المتزايدة قيام الشركات الرأسمالية نفسها بدور الرعاية الاجتماعية بدلاً من الدولة فهل من الممكن أن يكون ذلك حقيقياً؟ وتشرح نورينا هيرتس هذا الموضوع فتقول:

"قد أصبحت الشركات قادرة على أن تنشئ صندوق عمل من أجل المسؤولية الاجتماعية خلال فترة ازدهار اقتصادي منقطع النظير، وقد أثبت زبائنها الذين يجني معظمهم ثمار الازدهار الاقتصادى أنهم مستثمرون اجتماعيًا، وأنهم قادرون على أن يكونوا كذلك، وقد كافأوا الشركات لتوليها القيام بأدوار الرعاية، واثبتوا أنهم فى بعض الحالات على استعداد لأن يدفعوا أكثر فى سبيل شركات تنشر العدالة العالمية، ولكن هل ستتغير أولويات الزبائن فى حالة التردى الاقتصادي وتتغير نتيجة لذلك أولويات الشركات أيضًا؟ وهل صندوق العمل من أجل المسؤولية الاجتماعية سيستمر خلال التردى؟ متى يصبح تخفيض النفقات أساسيًا من أجل استمرار بقاء المؤسسة، ومتى يعود التركيز على الاسعار هو الأهم؟

لقد ظلت النقابات المهنية فى اليابان _ حتى عهد قريب _ توفر للمجتمعات أنظمة ضمان اجتماعي شامل، وكان من المعتاد أن تنفق الشركات ما يصل إلى ٧٠٪، بالإضافة إلى الاجور الفعلية لضمان توفير أنظمة الرعاية والرفاه.

إن المثل اليابانى يقدم تحذيرًا للذين اعتبروا منا أن سيطرة المؤسسة على الرعاية الاجتماعية هو الحل الممكن للمشكلات الاجتماعية "نتيجة" لرأسمالية تتهيج عدم تدخل الدولة فى الاعمال التجارية، لذا إذا كانت هذه الخطوة نحو مسؤولية أكبر

وعناية أكثر كالذى بدأنا نراه فى الغرب، فإن ذلك قائم على استمرار قوة الاقتصاد العالمى وحده، وعلى أن الأعمال الخيرية هى فى الأساس ضرائب ملغاة من ورقة الحساب الختامى، ومن المؤكد أنها قابلة لأن تنعكس إذا ساءت الأمور مرة ثانية، وعندما انسحبت شركة نستله فى العام ١٩٩٩ من رعاية كرنفال Notting Hill اللندنى فى اللحظة الأخيرة مدعية أن شراب قهوتها البارد الجديد الذى كان من المنتظر أن يكون بارزاً فى المهرجان لم يكن قد وزع على الحوانيت، فأى امل يمكن أن يعقد على الحفاظ على الالتزامات حين الانحدار، إن الشركات ستكون عاجزة عن تبرير بقائها مرتبطة بالتزامات لصاحبي أسهمها ما لم يكن التأثير على سمعتها عندما تنسحب من التزاماتها الاجتماعية أعلى ثمنًا من المحافظة على هذه الالتزامات، إن تقديم المؤسسة للرعاية فيه مجازفة بالاعتماد على استمرار تكاثر الأرباح^(١).

وتسائل نورينا هارتس عن المستقبل: هل من الممكن أن يكون هذا هو الحل للمآسى الاجتماعية التى تسبب عنها الليبرالية؟ ثم تجيب عن ذلك فتقول:

"على الرغم من أن الشركات الكبرى ستصرف أعمالها بشكل مطرد فى سياق رأي عام ناقد احتمالاً، فإن شكاً كبيراً حول المستقبل يظل قائماً، فما الذى يحدث عندما تتباين اعتبارات العمل التجارى الأخلاقية وتحقيق الأرباح؟ وإذا رفضت الشركات أن تدفع التكلفة المتزايدة للمسؤولية الاجتماعية مفضلة سحب استثماراتها أو نقلها إلى مكان آخر، فإنه ليس من الواضح ما إذا كان السياسيون أو جماعات الضغط أو الأفراد من المستهلكين لديهم من القوة ما يكفي لمنعها.

فالمسألة ليست مسألة اخلاق، إنما هى مسألة تجارة، وأحياناً تتطابق مجموعتا الاعتبارات، ولكن هذا لا يحدث دائماً، إن الشركات ليست حارسات المجتمع، إنها

١- السيطرة الصامتة: مرجع سابق.

كيانات تجارية تعمل من أجل الربح".^(١)

ولأن هذه المسائل كثيرًا ما تحدث في مجتمعاتنا فإننا نلخصها في التالي:

— تقوم هذه الشركات العابرة للجنسيات بدور الرعاية لبعض المحووجين في المجتمع في مقابل تسويق نهبها للمجتمع بشكل كامل.

— يحصل على القدر الأكبر من مال رعاياتها ما تصنعه من نخب عميلة قائمة على أمور المحووجين هؤلاء.

— عندما ينتهي الحفل وينسى الموضوع وتختفي الأضواء يتم الانسحاب كاملاً من دور الرعاية هذا للبحث عن دور يطولي جديد في مكان آخر.

١- السيطرة الصامتة: مرجع سابق.

اقتصاد العولمة الليبرالية

يحمل تقرير البنك الدولي لعام ٢٠٠٢ عنوانا دالا وهو "بناء المؤسسات من أجل الأسواق"، ولا يقصد التقرير المؤسسات الاقتصادية، لأن مثل هذا النوع من المؤسسات موجود بالفعل، بل يقصد نوعا آخر وهو المؤسسات السياسية ومؤسسات الدولة التي تناسب اقتصاد السوق الحر، ويقصد التقرير بذلك التوصية بضرورة إعادة بناء الدولة كي تناسب مرحلة العولمة وكي تستطيع التكيف مع متطلبات السوق العالمي والمؤسسات المالية العالمية، فبعد سنوات طويلة من الاعتقاد في أن السوق ذاتي التنظيم وذاتي التسيير يعترف البنك الدولي أخيرا بأن الفاعل الحقيقي هو المؤسسات لا السوق، وأن هذه المؤسسات هي التي تضمن بالفعل عمل السوق.

يقول جيمس وولفنسون مدير البنك الدولي في تقديمه للتقرير: "المؤسسات الفعالة هي التي تصنع الفرق في نجاح إصلاحات السوق"، فبعد عقود من الاعتقاد في أن نجاح السوق الحر ونجاح عمليات التحول إلى اقتصاد السوق يعتمد على إخراج الدولة من كل المجال الاقتصادي وتركه حرا من سيطرتها، يعود البنك الدولي إلى رشده فجأة ويهتدي إلى الحقيقة ويقول: "في غياب مؤسسات تمنح سندات ملكية الأراضي ضمانا لحقوق الملكية لا يستطيع الفقراء استخدام أصول قيمة من أجل الاستثمار والنمو"، لاحظ أن الفقراء سيقومون بالاستثمار لا بالعمل مستخدمين سندات ملكية الأراضي وكأنهم مضاربين في سوق العقارات؛ كثيرا ما نجد في تقارير البنك الدولي تعبيرات بلهاء مثل هذه، يستمر البنك الدولي ويقول: "وفي غياب مؤسسات قضائية قوية تنفذ العقود يجد منظمو المشروعات أن كثيرا من أنشطة الأعمال محفوفة بمخاطر مفرطة، وفي غياب مؤسسات فعالة لتنظيم الإدارة تكبح جماح المديرين، قد تبدد الشركات

موارد المساهمين"، هذه المؤسسات هي مؤسسات الدولة، والبنك بذلك يركز على ضرورة ضمان الدولة للسوق الحر، ويطلب منها تشريعات وقرارات وإدارة تسهل آليات هذا السوق الحر؛ والملاحظ أن السوق الحر لن يعد بذلك حرا بل سوف يكون مفروضا من الدولة مثله مثل الأنظمة الشمولية تماما، إن التقرير يطالب ببساطة بإعادة بناء الدولة لتناسب السوق الحر وتضمن عمله، فبعد أن تسم عزل الدولة عن المجال الاقتصادي من جراء العمليات المسماة بالتحريك الاقتصادي _ تحرير الاقتصاد الدولة _ والقضاء على القطاع العام بالخصخصة، يتم الآن إعادة إدخال الدولة مرة أخرى باعتبارها هيكلًا تشريعيًا وإداريًا المطلوب منه تسهيل عمل السوق الحر وضمن سيره، أتت هذه العملية بعد أن أدخلت الرأسمالية العالمية سياسات التكيف الهيكلي على الاقتصاد نفسه في الثمانينات، الهادفة تكيفه مع السوق العالمي والاقتصاد المسمى حرا، والآن يأتي الدور على الدولة نفسها كي تتكيف مع السوق وتسهل عمله، لكن يجب أن نتنبه هنا إلى أن الدولة التي تطلبها الرأسمالية العالمية هي دولة الحد الأدنى Minimal State المعروفة في الأدبيات الليبرالية.

نادي القمار الدولي يعيد بناء الدولة:

الحقيقة أن الرأسمالية العالمية تقدم نفسها الآن في صورة مؤسسات مالية مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، إن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن تغيرا جذريا قد حدث للرأسمالية، فبعد أن كانت الدول الاستعمارية هي التي تباشر عملية التوسع الرأسمالي العالمي منذ القرن السابع عشر وذلك عن طريق التدخل المباشر بالجيوش، استغنت الرأسمالية الآن عن الاستعمار كأسلوب في الانتشار وظهرت بدلا منه المؤسسات المالية العالمية، والمهمة الأساسية لهذه المؤسسات نقل رأس

المال من مراكز النظام الرأسمالي إلى أطرافه إما في شكل قروض أو استثمار مباشر وجعل هذه الأطراف مجالا خصبا لتحقيق الأرباح التي تصب كلها في المركز، وهذا ما جعل عدد من الاقتصاديين مثل سمير أمين وإرنست ماندل وديفيد هارفي يصفون الأرباح الطائلة للاستثمار المباشر ولخدمة الدين بأنها شكل جديد من أشكال الخراج Tribute تدفعها الأطراف التابعة للمراكز المسيطرة.

لقد أصبح تعامل المؤسسات المالية للرأسمالية العالمية مع الأطراف التابعة مباشرة دون وسيط من أي دولة رأسمالية معينة، وهي بذلك ممثلة لرأس المال المالي العالمي Global Financial Capital، وأصبحت هي التي تبشر عملية الربط بين المراكز الرأسمالية الغنية والأطراف الفقيرة، وأدواتها الأساسية في التحكم هي السياسة النقدية التي تفرضها على الدول المدينة، وقد شاع في الآونة الأخيرة استخدام كلمة "الكازينو" أي نادي القمار، أو "رأسمالية الكازينو" لوصف أنشطة رأس المال المالي من المضاربات الشبيهة بلعبة القمار، ولأن المؤسسات المالية للرأسمالية العالمية تنسق فيما بينها وترتبط مع بعضها البعض بسياسات خاصة فهي في الحقيقة تشكل ساحة عالمية للمضاربات، إنها ليست سوى ناديا للقمار الدولي، نادي القمار الدولي هذا يحاول إعادة بناء الدولة كي تضمن عمل اقتصاد السوق^(١).

١- راجع د. أشرف منصور: الليبرالية الجديدة.

قصة الأزمة الاقتصادية العالمية

ما الذى صنع الأزمة الاقتصادية العالمية الراهنة؟ ومن هم الذين سيدفعون ثمنها؟ إننا نستطيع أن نتعرف على ذلك بصورة رائعة من خلال ما كتبه الاقتصادى الألمانى أولريش شيفر فى كتابه الذى قد صدر توّا (انهيار الرأسمالية)، وإذا كنا نرى أن الأسباب الأساسية لهذه الأزمة تكمن فى جنون الرفاهية المتزايدة لدى النخب العليا وتضخم اقتصاد المبادلات الإئتمانية والإتجار فى أوراق المصارف العالمية إلا أن شيفر يضيف إلا ذلك سبب لا يكاد يأتى ذكره فى الأوساط العلمية والإعلامية العربية هو: أحداث الحادى عشر من سبتمبر حيث يرى "أن المعتدين نجحوا فعلا فى زعزعة الاقتصاد الأمريكى، والاقتصاد العالمى أيضاً، فهم تسيبوا، فعلا، فى تحول النظام الرأسمالى العالمى من حال إلى حال".

كانت مجلة بزنس ويك (Business Week) قد تنبأت بعد أسبوع من الهجوم بأن "علينا التفكير باقتصاد جديد".

وكيفما اتفق، فهذه التنبؤات كانت قد بدت جلية فى ذلك اليوم ذاته، أعني فى الحادى عشر من سبتمبر، ففى هذا اليوم نشرت الهجمات ظلالها على كل ما يرمز إلى الرأسمالية الأمريكية تقريبا؛ فقد علقت استوديوهات الأفلام فى هوليوود أعمالها بالكامل، وأوصدت أبوابها فى لوس أنجلوس وفلوريدا حديقة الملاهى التابعة لشركة ديزنى؛ وأغلقت أبوابها لمشروع التجارة التابعة لشركة Mall of America، كبرى مراكز التبضع فى البلاد، غير أن آثار الهجوم بدت أكثر وضوحا فى الشهور التالية؛ فشركات النقل الجوى زادت بنحو صارم من التدابير الأمنية، وضائق كثيرا مساحة الحرية التى كان المسافرون يتمتعون بها فى السابق، وعم البورصات فزع عظيم

من اندلاع كساد اقتصادى، وحين باشرت وول ستريت أعمالها بعد إجازة دامت أربعة أيام، خاطب نائب الرئيس الأمريكى ديك شينى المتعاملين قائلا: "لن نسمح لهذه الهجمات بأن تنجح فى تخريب النشاطات الاقتصادية"، ولكن، وخلافا لهذا النداء المتفائل، شهدت البورصة فى أول يوم تباشر فيه نشاطها متعاملين يبيعون ما بحوزتهم من أصول بأبخس الأثمان، وخلال بضعة أسابيع تبددت الثروات المستثمرة فى الأسهم بما قيمته ٢ تريليون دولار أمريكى، على صعيد آخر، راحت الآلاف من الشركات تحذر، فى العالم أجمع، من أن أرباحها ستراجع بنحو ملحوظ، من ناحية أخرى، أعلن العديد من شركات النقل الإفلاس، بالإضافة إلى هذا وذاك، ارتفع سعر برميل النفط بنحو متسارع^(١).

ولكن كيف عالج الغرب الأزمة؟

هل كان العلاج على حساب الأغنياء أم الفقراء؟

يجيب عن ذلك ليشر فيقول: "ركن الغرب فى رده على الصدمة إلى قوة تبين أنها الوبال بعينه، فالأمريكيون أنفقوا كثيرا من المال من أجل الحيلولة دون تدهور النشاطات الاقتصادية _ أنفقوا أموالا ما كانوا يمتلكونها أصلا، فالكونغرس أجاز للحكومة الأمريكية، بسرعة البرق، خفض الضرائب بنحو عظيم، أجاز الكونغرس هذا التخفيض، وإن كان الرئيس جورج بوش (الابن) قد سبق له أن خفض الضرائب قبل بضعة أشهر بمقدار ما كانت له سابقة فى كل التخفيضات التى نفذها الرؤساء السابقون عليه: فهو خفض العبء الضريبى المفروض على كاهل المواطنين الأمريكيين بمقدار يبلغ ١،٣٥ تريليون دولار أمريكى حتى العام ٢٠١٠، وهكذا، أى على خلفية الهجوم الذى تعرضت له البلاد، راحت الحكومة، الآن، تخفض عن كاهل المواطنين العبء الضريبى ثانية، وكان الرئيس ومستشاروه قد طبقوا الأيديولوجية الخطيرة ذاتها التى اهتدى بها ١- إنهيال الرأسمالية: ص ٢٠ وما بعدها.

رونالد ريغان فى سابق الزمن: أعني الأيديولوجية الزاعمة أن الحكومة تدعم اقتصاد البلاد بنحو فعال حين تعمل على زيادة ثروة الفئات الغنية، وأعطى بوش، بهذا الصنيع، الطبقة الوسطى الشعور بأن الرأسمالية تدر النفع على تلك الفئات، فى المقام الأول، التى هى غنية أصلاً - أي أنه كان قد تسبب فى خلق تدمير انتشر فى أوروبا أيضاً.

وبسياسته الزائفة هذه، تسبب بوش فى وصول الدين الحكومى (أي الدين العام كما يسمى أيضاً، المترجم)، إلى مستويات ما كانت تخطر على البال قط: ففى سنوات حكمه الثمانى ارتفعت مديونية الحكومة الأمريكية من نحو ٣ تريليونات إلى ما يزيد على ٦, ٢ تريليون دولار أمريكى، ومعنى هذا، أن الرئيس الثالث والأربعين كان قد راكم ديونا جديدة بلغت قيمتها قيمة مجمل الدين العام الذى تراكم فى عهد الواحد والأربعين رئيسا الذين حكموا البلاد، بدءاً من جورج واشنطن وانتهاءً بجورج بوش الأب، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه السياسة المتמادية لم تواجه اعتراضاً ذا بال، وحتى الديموقراطيون أنفسهم، لم يعربوا عن اعتراض ملموس على هذه السياسة، فبوش يبرر التزايد الهائل فى الدين العام بالكفاح ضد الإرهاب، وبالحربين اللتين تخوضهما أمريكا بقيادته: الحرب على أفغانستان أولاً وعلى العراق فيما بعد، فعلى خلفية هاتين الحربين، زادت وزارة الدفاع إنفاقها بنحو عظيم، فنحو نصف الديون الجديدة، التى استدانها بوش حتى صيف ٢٠٠٨، يكمن سببها، فى المحصلة النهائية، فى الارتفاع الذى طرأ على الميزانية العسكرية الأمريكية.

من هنا، فلكى يمول الأمريكيون ديون الدولة، لا مندوحة لهم عن الاقتراض من العالم الخارجى.

وواظبت بقية العالم على إقراض الولايات المتحدة الأمريكية مئات مليارات الدولارات فى كل عام، ففى كل بقاع المعمورة، دأب العديد من المصارف المركزية

الأجنبية وصناديق الاستثمار والمصارف وشركات التأمين على شراء سندات الدين المصدرة من قبل الحكومة فى واشنطن، ولأن المستثمرين الأجانب دأبوا على شراء أسهم الشركات الأمريكية، لذا فإنهم كانوا يغذون الاعتقاد بديمومة الازدهار الاقتصادي، بهذا المعنى، فإنهم كانوا، من ناحية، يمولون العجز العظيم فى ميزانية الحكومة الأمريكية وفى ميزان الحساب الجارى الأمريكى، ومن ناحية أخرى، يمنحون الدولار - ما دام الجميع واثقين بمثانة الاقتصاد الأمريكى - القوة لكى يحافظ على قيمته فى أسواق الصرف الأجنبى، فالمصرف المركزى الصينى، بمفرده يحتفظ فى خزائنه برصيد يبلغ ١,٨ تريليون دولار أمريكى، أى إن لديه احتياطيا أجنبيا لم يسبق له مثيل فى العالم أبدا، وتحفظ روسيا والدول العربية أيضًا، بسندات دين صادرة من الحكومة الأمريكية بقيمة تبلغ العديد من مليارات الدولارات الأمريكية، وتأسيسا على هذه المديونية يمكن القول، بلا أدنى شك، إن الرفاهية التى يتنعم بها الأمريكيون، مرهونة باستعداد دول الاقتصاديات الناشئة لتمويل العجز الحكومى وعجز فائض الحساب الجارى الأمريكىين.

ومن أجل المحافظة على مستوى النشاط الاقتصادي عقب الهجمات التى تعرضت لها الولايات المتحدة الأمريكية، أخذت المصارف المركزية فى أمريكا وأوروبا تزيد من طبع النقود ومن خفض أسعار الفائدة؛ فمعدل الفائدة جرى تخفيضه إلى واحد فى المائة فى الولايات المتحدة الأمريكية، وفى ضوء هذا التطور، أمست المصارف تحصل على السيولة النقدية بتكلفة مواتية جدا، وصارت قادرة على منح القروض بأسعار فائدة زهيدة، وكان المصرف المركزى الأوروبى قد خفض معدلات الفائدة أيضًا، بيد أن هذا الخفض لم يكن بالمقادير التى نفذها البنك الاحتياطى الفدرالى، أى المصرف المركزى الأمريكى، خفض معدل الفائدة القيادى، بعد الهجمات المذكورة سابقا، من ٤,٢٥ فى المائة إلى ٣,٢٥ فى المائة - وحتى العام ٢٠٠٣ إلى واحد فى

المائة، وكانت القروض زهيدة التكلفة قد صانت الاقتصاد في أمريكا وأوروبا من الانهيار، بيد أن السيولة زهيدة التكلفة تسببت، هي والجشع العظيم الذي سيطر على المستثمرين، في خلق فقاعة انفجرت بعد مضي ستة أعوام على الهجوم الذي تعرضت له الولايات المتحدة الأمريكية: فقاعة أسواق التمويل والعقارات" (١).

الحلم الأمريكي يُباع بالمزاد العلني

قصة انهيار الحلم الأمريكي

يشرح فيشر ذلك فيقول: "يعثر المرء على خريطة الانهيار في شبكة الإنترنت تحت عنوان مفاده www.foreclosureradr.com، فمن يرد معرفة الوضع الذي آلت إليه ستوكتون (Stockton)، هذه المدينة الصغيرة الواقعة في قلب كاليفورنيا، من يرد التعرف على مدى ما يعانيه السكان، البالغ عددهم ٢٨٩ ألفاً، من أزمة العقارات، يكفه الرجوع إلى خريطة الإفلاس هذه، فالمستثمر في العقارات ستين أوتول (Stean O'Toole) ينشر هناك، كشفاً يشمل على كل المنازل المعروضة في كاليفورنيا للبيع، إكراهها، أو التي تعود ملكيتها إلى المصارف، ففي هذه المدينة، التي تقع على مسافة ١٤٠ كيلو متراً إلى الشرق من سان فرانسيسكو، وصل عدد المفلسين من أصحاب المنازل حداً لا مثيل له في أي مدينة أمريكية أخرى، ففي الفترة الواقعة بين مارس ويونيو من ٢٠٠٨، فقط تخلت ٩٠٠٠ أسرة عن منازلها، أي صار يُباع بالمزاد العلني وينحو إجباري، منزل من بين كل ٢٥ منزلاً في الأشهر الثلاثة المذكورة، من هنا، لا عجب من أن تكون هناك ضواح شبه مهجورة، ضواح أمست أبواب وشبابيك كثير من منازلها محصنة بالواح من الخشب، ضواح علق المرء على واجهة نصف أو ثلث منازلها لافتة مكتوب عليها "للبيع" (For Sale).

١- انهيار الرأسمالية: ص ٢٠١ - ٢٠٢، عالم المعرفة،

وكانت جماعات الماكركين تلاحق أولئك الملايين من المواطنين الذين يتطلعون، لأول مرة في حياتهم، إلى شراء دار سكنية من غير أن تكون لديهم الأموال الضرورية لعملية الشراء هذه، غير أن جماعات الماكركين تعهدت لهم بتمويل شراء المسكن مائة في المائة أو إن شاءت العائلة ذلك، فإنهم على استعداد لإقراض ما هو أكثر من المطلوب لشراء الدار السكنية، فبالمبلغ الفائض تستطيع العائلة شراء بعض الحاجيات الأخرى أيضًا، وفي أغلب الأحيان لم يمعن الزبائن النظر في تلك البنود من العقد المكتوب بحروف صغيرة وبجمل معقدة التركيب طويلة، فالزبائن غرتهم الأقساط الميسرة التي ينبغي بهم تسديدها في الستين أو ثلاث السنين الأولى، ولم يأخذوا في الحسبان أن الفوائد سترتفع ارتفاعا قويا فيما بعد: سترتفع من ٧ في المائة إلى ١٢ في المائة، من ٦ في المائة إلى ١٣ في المائة، أي من ٢٠٠٠ دولار أمريكي في الشهر إلى ٣٥٠٠ دولار أمريكي، وطففت الفرحة على أصحاب المنازل وذلك لأنهم قد وجدوا، أخيرا، المصرف الذي يمول شراء المنزل من غير أن يطلب منهم أي ضمانات، ولم يدربخلد أولئك الأفراد، الذين صاروا يمتلكون دار لأول مرة في حياتهم، أن سعر منزلهم يمكن أن يتطور بعكس ما ينشدون، أي بدلا من أن يرتفع، قد ينخفض مستقبلا، ولم يدم الأمر طويلا، فبعد ثلاثة أو أربعة أعوام لاحظ هؤلاء الزبائن، بنحو مفاجئ، أن قيمة عقارهم أمست أدنى بكثير من قيمة الرهن العقاري، أي من قيمة المبلغ الذي رهن المرء به بيته نظير القرض الذي حصل عليه من المصرف^(١).

وعندما يذكر البعض منا أن أمريكا على وشك الانهيار يُتهم بالغباء والجنون ولكن ها هو ليشر يؤكد هذا الاتجاه فيقول:

"وأرجح الظن هو أن الجدل حول انقسام المجتمع الأمريكي على نفسه سيكون أشد لهجة في عهد الرئيس الأمريكي باراك أوباما، فهو سيواجه صعوبات جمة في

١- المرجع السابق: ص ٢٠٢: ٢٠٥ مع الاختصار،

حكم البلاد، إذا لم تسانده طبقة وسطى قوية، وكان وارن بافيت، هذا الرجل الذي يعتبر أغنى أغنياء العالم، قد أشار إلى أنه يرى أن عرى العقد الاجتماعي الأمريكي قد صارت قاب قوسين من التفكك: "لقد فاتخزت البلاد في ماضى الزمن بأن فرص الارتقاء الاجتماعي متاحة للجميع، غير أن هذه الفرص لا تتحقق في بلاد تتسع فيها، بلا انقطاع، رقعة التفاوت بين أغنى الأغنياء والفئات الوسطى من المجتمع"، ويتذرر بافيت تذمرًا شديدًا من أن المواطن الأمريكي العادي قد أمسى يُسحق بلا هوادة، هذا في حين "يرفل أغنى الأغنياء بنعيم فردوسى".

وما عاد التمتع بحياة الفردوس مقصورا على أغنى أغنياء أمريكا فقط، فأغنياء البلدان الأخرى، أغنياء روسيا والصين والهند، على سبيل المثال لا الحصر، يسرون بخطى سريعة لمجاراة الوضع السائد في الولايات المتحدة الأمريكية، فليس ثمة شك في أن هذه البلدان، أيضًا، تواجه المشكلات نفسها التي تواجهها الدول الصناعية، ومهما كانت الحال، فإن الأمر البين هو أن هذه البلدان قد تسببت في زعزعة بنية الاقتصاد العالمي: فمنذ مطلع التسعينيات زاد العرض المتاح في سوق العمل العالمية بأكثر من ملياري عامل زهيد الأجر، من هنا، فإن هذه الدول أمست تثير الفزع لمواطني العالم الغربي: فهؤلاء فرعون من ضياع فرص عملهم، ويخشون من تبدد رفاهيتهم^(١).

وما أراه أنه عند تتابع الأزمات الكبرى على المجتمع الأمريكية فإن جرثومة البراجماتية التي تم تصديرها لتفكيك الأيديولوجيات والأمم ستجد نشاطها الطبيعي فيما تصنع هذه الأزمات من مشاكل وضغوطات وانكباب على الذات ومن ثم تتفاقم عوامل الانهيار بسبب استثناء الانقسامات الداخلية بين الولايات بسبب التنازع على المصالح بل وداخل الولايات نفسها ومن هنا يتقلب السحر على الساحر ويكون التفكك والانهيار.

١- المرجع السابق: ص ٢١٢: ٢١٥ مع الاختصار،

الليبرالية الإعلامية

السيطرة الإعلامية

تمهيد:

بالرغم من التسليم العام بالأثر الكبير لوسائل الإعلام في توجيه الشعوب سواء كان هذا التسليم من جانب المثقفين أو عوام الناس فإن الكثير من هؤلاء وهؤلاء ما زالوا لا يتنبهون إلى أن هذا التأثير يكاد يبلغ حد السيطرة التامة، فالمسألة لا تقف عند حد التأثير على سلوكيات الناس والتلاعب في القيم الموجهة لهم، ولكن تتجاوز ذلك إلى التحكم في تحديد التصورات والمعتقدات الموجهة لهم ولأهمية كتاب هيربرت شيلر وفردته في هذا الموضوع فسوف نركز على الاقتباس منه.

التضليل الإعلامي:

يقول روبرت شيلر:

"يقوم مدير وأجهزة الإعلام في أمريكا بوضع أسس عملية تداول "الصور والمعلومات"، ويشرفون على معالجتها وتنقيحها وإحكام السيطرة عليها، تلك الصور والمعلومات التي تحدد معتقداتنا ومواقفنا، بل وتحدد سلوكنا في النهاية. وعندما يعمد مديرو أجهزة الإعلام إلى طرح أفكار وتوجهات لا تتطابق مع حقائق الوجود الاجتماعي، فإنهم يتحولون إلى سائسي عقول. ذلك أن الأفكار التي تنحو عن عمد إلى استحداث معنى زائف، وإلى انتاج وعي لا يستطيع أن يستوعب بإرادته الشروط الفعلية للحياة القائمة أو أني يرفضها، سواء على المستوى الشخصي أو الاجتماعي، ليست في الواقع سوى أفكار مموهة أو مضللة.

إن تضليل عقول البشر هو، على حد قول باولو فريير، (أداة للقهر). فهو يمثل إحدى

الأدوات التي تسعى النخبة من خلالها إلى (تطوير الجماهير لأهدافها الخاصة). فباستخدام الأساطير، التي تفسر وتبرر الشروط السائدة للوجود، بل وتضفي عليها أحياناً طابعاً خلاباً، يضمن المضللون التأييد الشعبي لنظام اجتماعي لا يخدم في المدى البعيد المصالح الحقيقية للأغلبية. وعندما يؤدي التفضيل الإعلامي للجماهير دوره بنجاح، تنتفي الحاجة إلى اتخاذ تدابير اجتماعية بديلة.

على أن تفضيل الجماهير لا يمثل أول أداة تتبناها النخب الحاكمة من أجل الحفاظ على السيطرة الاجتماعية. فالحكام لا يلجأون إلى التفضيل الإعلامي - كما يوضح فريير - إلا (عندما يبدأ الشعب في الظهور (ولو بصورة فجأة) كإرادة اجتماعية في مسار العملية التاريخية)، (أما قبل ذلك، فلا وجود للتفضيل (بالمعنى الدقيق للكلمة)، بل نجد بالأحرى قمعاً شاملاً. إذ لا ضرورة هناك لتفضيل المضطهدين، عندما يكونون غارقين لأذانهم في بؤس الواقع".

والواقع أن القمع - أي كبت الفرد وإخضاعه كلية - لم يقتصر على أي كيان جغرافي أو سياسي منفرد. فأغلب البشر تعرضوا للقمع، على مر العصور وفي كل أرجاء العالم، من خلال وضع من الإفقار الكامل يطرح نفسه على أنه "طبيعة" (ويكون ذلك صحيحاً في حالات قليلة)، على أنه لا يعدو، في أغلب الحالات، أن يكون النتيجة المترتبة على التقسيم الاجتماعي غير المتكافئ. فحتى وقت قريب لم يكن هناك سوى قلة نادرة من البلدان التي شاء لها حظها السعيد أن تجمع بين الموقع الجغرافي وكفاية المصادر الأولية والأسبقية التاريخية المواتية، مما وفر لها وسيلة الإفلات من مخاطر الندرة والكوارث الاقتصادية المتكررة. ومع ذلك فقد ظل القمع، حتى في تلك المواقع المتميزة نسبياً، قدر أغلب الناس حتى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر.

وعلى رغم أنه من الصحيح تماماً، في تصوري، وصف الولايات المتحدة بأنها

مجتمع منقسم يمثل فيه "التضليل الإعلامي" إحدى الأدوات الرئيسة للسيطرة، في أيدي مجموعة صغيرة حاكمة من صناع القرار من أصحاب الشركات ومستولي الحكومة، فإن من المفيد أن نورد تحفظًا تحذيريًا واحدًا في هذا الصدد.

فحقيقة التمايز بين من يملكون من لا يملكون، ينبغي ألا تفهم على أنها تعني وجود فاصل جامد لا يمكن تخطيه بين الفئتين، يناضل فيه "الذين يملكون" الذين تحددت هويتهم سلفًا، من جيل لآخر، للحفاظ جذب الأنظار، بهذه المسؤولية العالمية. ورغم أن بعض المناطق في جنوب كاليفورنيا تتعذر فيها الرؤية عمليًا، وعلى رغم أن سحب الدخان جاثمة دائمًا فوق معظم المدن الأمريكية، فإن اقتصاد البلاد يظل مرتبطًا بخطوط الإنتاج في ديترويت، ويترك الصورة البهيجة للأسرة ذات السيارات الثلاث.

أساطير الإعلام الليبرالي:

ويذكر شيلر عدة أساطير يروجها الإعلام الليبرالي منها:

١- الحرية الفردية:

على الرغم أن الحرية الفردية والاختيار الشخصي هما أقوى حصون "نظام الملكية الخاصة والانتاج الخاص" الأسطورية، فإن هذا النظام يطلب ويتدع المزيد من التفسيرات جنبًا إلى جنب مع الوسائل التقنية اللازمة لنقلها. وتؤدي هذه الأفكار إما إلى إضفاء طابع عقلاني على وجود هذا النظام، وإلى التبشير بمستقبل عظيم، وإما إلى تحويل الأنظار عن نقاط ضعفه المتفاقمة، وحجب احتمالات أي انطلاقة جديدة نحو التطور الإنساني. والواقع أن بعض هذه التفسيرات والوسائل التقنية، ليس مقصورًا على النظام الصناعي ذي النزعة الفردية، بل تقبل التطبيق في أي نظام اجتماعي يصر على الحفاظ على هيئته. على أن هناك أساطير أخرى، والوسائل اللازمة لترويجها، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالسمات النوعية المتميزة لهذا النظام الاجتماعي.

٣- أسطورة الحياد:

لكي يؤدي التضليل الإعلامي دورة بفعالية أكبر، لابد من إخفاء شواهد وجوده. أي أن التضليل يكون ناجحًا عندما يشعر المظلّمون بأن الأشياء هي على ما هي عليه من الوجهة الطبيعية والحتمية. بإيجاز شديد نقول: إن التضليل الإعلامي يقتضي واقعًا زائفًا هو الإنكار المستمر لوجوده أصلاً.

وعلى ذلك فلا بد من أن يؤمن الشعب الذي تضليله بحياد مؤسساته الاجتماعية والرئيسة. لابد من أن يؤمن الشعب بأن الحكومة والإعلام والتعليم والعلم بعيدة جميعًا عن معترك المصالح الاجتماعية المتصارعة. وتبقى الحكومة، والحكومة القومية بوجه خاص، بوصفها ركيزة أسطورة الحياد. فهذه الأسطورة تفترض مسبقًا الاقتناع الكامل باستقامة وعدم تحزب الحكومة بوجه عام، وعناصرها المكونة: الكونجرس، والنظام القضائي، والرئاسة. وينظر إلى وقائع الفساد والغش والاحتيال - عند حدوثها من وقت لآخر - على أنها نتيجة مترتبة على الضعف الإنساني. أما المؤسسات نفسها فهي بعيدة تمامًا عن المؤاخذه. ويتم التأكيد على سلامة وصحة النظام في مجمله من خلال الآليات المصممة جيدًا، والتي تشمل الأوضاع في مجملها.

فالرئاسة، على سبيل المثال، بعيدة تمامًا عن مجال المصالح الخاصة طبقًا لهذه الأسطورة. وبالتالي فإن أول وأقصى استخدام مضلل للرئاسة هو الزعم القائل ببعدها عن الحزبية، وإظهارها بمظهر ينأى بها تمامًا عن الصراع المحتدم. ففي انتخابات ١٩٧٢ مورست الحملة الانتخابية للمرشح الجمهوري تحت رعاية، وفي ظل شعارات "لجنة إعادة انتخاب الرئيس"، وليس المخلوق البشري ريتشارد م. نيكسون.

فالمستول التنفيذي الأول لا يمثل، على رغم كونه أهم مستول، سوى جهة إدارية

واحدة من إدارات حكومية عديدة، تسعى جميعها إلى الظهور بمظهر الأداة الوظيفية المحايدة، والتي لا تبغى سوى المصلحة العامة، والتي تخدم الجميع بلا تحيز ولا محسوبية. ولقد شاركت وسائل الإعلام على اختلافها، لمدة نصف قرن، في الترويج أسطورة المباحث الفيدرالية (FBI) بوصفها وكالة لا سياسية عالية الكفاءة لتنفيذ القانون. إلا أن جهاز المباحث استخدم في الواقع، طوال الوقت، في إرهاب وتطوير أي سخط اجتماعي.

كذلك يفترض أن أجهزة الإعلام تتسم بالحياد صحيح أن الصحافة تعترف بأن العديد من التحقيقات الصحفية لا يتوخى الإنصاف والموضوعية، إلا أنها تؤكد لنا على أنها نتيجة للخطأ الإنساني لا يمكن أن تفسر على أنها عيوب جوهرية في نظم نشر المعلومات السليمة بصفة أساسية. أما حقيقة أن وسائل الإعلام (الصحافة، والدوريات، والإذاعة والتلفزيون) هي جميعًا وبلا استثناء مشروعات تجارية، تتلقى دخولها من الاستغلال التجاري لمساحاتها الزمنية، أو المكانية لمصلحة الإعلانات، فمن الواضح أنها لا تثير أي مشكلة بالنسبة لهؤلاء الذين يدافعون عن موضوعية ونزاهة الهيئات العاملة في حقل الإعلام. وفي فترة رئاسة نيكسون تزايدت وحدة الانتقادات الموجهة لوسائل الإعلام، لكن بسبب أن ميولها لم تكن يمينية بالقدر الكافي.

أما العلم الذي اندمج أكثر من أي نشاط ذهني آخر في اقتصاد المؤسسات العملاقة متعددة الشركات، فيواصل هو الآخر الإصرار على حيادية القائم على استقلاله القيمي. ويعزز العلم، الذي يأبى أن يأخذ بعين الاعتبار المعاني التي تتضمنها طبيعة المصادر الممولة لنشاطه، واتجاهات أبحاثه وتطبيقات نظرياته والطابع المميز للنماذج التي يخلقها، يعزز الفكرة القائلة بانعزاله عن القوى الاجتماعية المؤثرة في كل الأنشطة الأخرى الجارية في البلاد.

كذلك يزعم المضللون أن نظام التعليم، بدءاً من مرحلته الابتدائية حتى مستوى الجامعة، يخلو تماماً من أي غرض أيديولوجي مقصود. ومع ذلك فلا بد من أن يعكس الناتج النهائي للعملية التعليمية ما تم تعلمه: ويدهش المرء حين يجد أن أغلب خريجي المراحل التعليمية المختلفة يظلون - على رغم كل تلك الضجة المثارة حول الثقافة المضادة - على إيمانهم وتقييدهم بالأخلاقيات التنافسية للمشروع الفردي.

استطلاعات الرأي والسياسة:

ييدي شيلر اهتماما كبيرا للتأثير التضييلي لاستطلاعات الرأي حيث يقول: من المسلم به على نطاق واسع أن السياسة الأمريكية تأثرت تأثراً عميقاً بالاتحاد القائم بين استطلاعات الرأي والتلفزيون. وتذهب دراسة حديثة إلى أن "التأثيرات المشتركة لاستطلاعات الرأي والتلفزيون قد أدت واقعياً إلى التحلي عن الأسلوب التقليدي للسياسة الأمريكية، وإلى إحلال أسلوب عملي محسوب يقوم على القرار متعدد المصادر تنفيذياً. وتلك هي السياسة الجديدة كما تتجسد واقعياً في الوقت الحاضر: فهي تحليلية من الوجهة الغرضية، انتهائية من الوجهة التجريبية، وهي مبنية على التوجيه التضييلي على مستوى الإدارة.

وتكرس هذه الدراسة المهمة جانباً كبيراً من اهتمامها لتنفيذ نظرية التأثير "الإنجاحي" لاستطلاعات الرأي، أي القدرة المزعومة لاستطلاعات الرأي على تصوير مرشح ما على أنه الفائز أو الخاسر، ومن ثم قدرتها على تادية وظيفة ذات إنجاز ذاتي. وطبقاً لهذه النظرية فإن المرشح الذي تظهره الاستطلاعات الأولية متمتعاً بالشعبية ومتقدماً على منافسيه، يصبح في مقدوره اكتساب المزيد من التقدم على أساس ما يسمى بالتأثير (الإنجاحي). والعكس يحدث مع المرشح الطموح الذي لا يحرز في الاستطلاعات الأولية سوى القليل من الأصوات.

وقد بذل كريسبي ومندلسون جهدًا كبيرًا لكي يثبتا أن التأثير الإنجاحي لا ينطوي على تلك الخطورة التي يصور بها، وساقا حججًا مقنعة تمامًا (). على أن هناك اتهامًا أكثر جوهرية يمكن توجيهه للاستطلاعات السياسية كما تطورت في الولايات المتحدة، وهو أنها تضيف الشرعية على مرشحين معينين وقضايا بعينها، وتستبعد، وبالتالي تسحب الشرعية عن مرشحين آخرين وقضايا أخرى، والأم من ذلك أنها تعرف محيط العملية السياسية طبقًا لمعاييرها الخاصة والتي لا يصحح بها بوجه عام. فعندما يسأل استطلاع لجالوب، على سبيل المثال، "من ستطيع التعامل بصورة أفضل في رأيك، مع الحرب الفيتنامية: ريتشارد نيكسون أم هيوبرت همفري؟"، فإننا نكون قد تعرضنا للخديعة. ذلك أن الشواهد كانت تؤكد في مجموعها وعلى نحو موصول (خلال عام ١٩٦٨، وقت إجراء هذا الاستطلاع) أن أيًا من هذين الرجلين لا يستطيع، أو لا يستطيع، أو لا يرغب في التعامل بجدية كاملة مع الحرب الفيتنامية. ومعنى طرح مثل هذا السؤال هو خلط الأمور وتحريف الواقع بالنسبة لقسم كبير من السكان.

وقضلاً عن ذلك فعندما تطرح أسماء جورج رومني، ونيلسون روكفلر، ورونالد ريغان في استطلاعات الرأي الممهدة للحملة الانتخابية بوصفهم شخصيات جديرة بمنصب الرئاسة، مطلوب من الناخبين الأمريكيين أن يختاروا واحدًا منهم كأعلى مسئول في البلاد، فإن بعض الأسئلة المهمة تطرح نفسها. فهل يمثل المشرفون على إجراء الاستطلاع شركاء واعين لدورهم في لعبة كسب الثقة على مستوى جماهيري؟ () وهل يتصف استطلاع الرأي بعملية أكبر بالمقارنة مع التليفزيون الذي يبيع إعلانه لمن يعرض السعر الأعلى؟ وهل الترويج السياسي متاح فقط من خلال الجهود المزوقة لهؤلاء الذين يسيطرون على مداخل الجهاز الإعلامي؟

هل تقدم استطلاعات الرأي حقائق موضوعية؟

هل تستحق نتائج استطلاعات الرأي التي تشرف عليها جهات مسئولة أن تعامل على أنها حقائق علمية، كما يزعم مؤيدوها؟ (ولندع جانبًا العديد من الأمثلة الصارخة - والتي يشمل بعضها عددًا من أبرز الأسماء في مجال استطلاع الرأي - لاستطلاعات رأي لجأت إلى التحريف المتعمد حتى تضمن الخروج بنتائج ترضي رعاتهم الماليين)، الواقع أن السؤال الذي نسعى إلى الإجابة عنه لا تكفي معه الإجابة البسيطة بلا أو نعم. بل يستحق أن يناقش بجدية نظرًا لأنه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بقضية الموضوعية ذات الأهمية الملحة.

فبافتراض توافر الأمانة والمنهجية الصارمة، هل يمكن النظر إلى معطيات استطلاع ما على أنها علمية؟ إن هناك مبررين على الأقل للشك في ذلك. لقد توصل أحد الباحثين المجريين في سلوكيات الجمهور، فيما يتعلق بطبيعة البحث السلوكي الإمبريقي، إلى النتيجة التالية: "فواقع الأمر هو أن البحث الإمبريقي ينطوي ضمناً، في كل الأحوال، على نقطة انطلاق مصوغة في صورة مفهوم سواء كان المرء واعياً بذلك أم لا. فاختيار موضوعات البحث، وأسلوب المعالجة، أو التناول ينطويان على تقييم لا إمبريقي... وعلاوة على ذلك فإن وجود نسق مفاهيمي يمثل ضرورة لا غنى عنها من أجل تفسير النتائج ونقلها إلى حيز الممارسة، ذلك النسق الذي تنسجم معه النتائج التي تتلو البحث الإمبريقي".

ومن الواضح أن نظرية المعلومات تعزز هذا الرأي. وهو ما يتضح من التعليق التالي لأحد المراقبين:

"ليس هناك حقائق في العلم، هناك فحسب عدد لا متناه من الاختلافات الممكنة على المرء أن يختار بينها. ولا يمكن أن يتحدد اختيار المرء لاختلاف بعينه إلا من خلال فرضياته. وفرضيات هذه الصفحات تتمثل في أن المعرفة بما هي كذلك

لا تنطوي على القيمة. فالمعرفة كلها، ودون استثناء، تتصف أساسًا بكونها أداة. وبعبارات نظرية المعلومات: تتوافر المعلومات في كل مكان، إلا أن المعرفة لا تقوم إلا على سياق من نسق مكيف (معدل)، ويبحث عن هدف. فإذا كان الأمر كذلك، فسوف يتعين علينا إذن أن نسأل: فيم سيتم استخدام المعرفة؟ وعن طريق من؟".

فهل يمكن القول: إن ذلك ليس سمة مميزة لعملية الاستطلاع ولمعطيات استطلاع الرأي؟ إن المعلومات النوعية التي يبحث عنها من خلال استطلاع ما، بصرف النظر عن مدى موضوعية الأسئلة، هي معلومات منفصلة وغير مترابطة بالضرورة، يتم اختيارها من مجال كامل من المعلومات المحتملة. وفي غياب الإدراك الكامل للسياق العام، بالمعنى الواسع للكلمة، فإن المصادقية الإمبريقية لمعطيات، أو بيانات الاستطلاع لن تكون خالية من المعنى فحسب بل وخطرة أيضًا. فهي تخفي الثوابت الفعلية للشروط التي يفترض استكشافها بدلاً من أن تكشف عنها. إن عملية استطلاع الآراء كما تجري ممارستها في الولايات المتحدة، وفي كل مكان تباشر فيه منظمات استطلاع الرأي التابعة أو الخاضعة لتنفيذ الولايات المتحدة نشاطها، تقوض بصورة منهجية وحتمية أيضًا السياق الكامل للمجال الذي تحاول الاستطلاعات أن تستخلص منه معلومات ذات معنى. ويكلمة فإن عملية استطلاع الآراء تطرح نفسها بوصفها أداة تسجيل للآراء وتعبير عن اختيارات، لكنها تمثل، في الواقع وكما باشرت نشاطها حتى اليوم، ميكانيزم تقيد للاختيارات.

الهيمنة الثقافية

ويشرح هريبرت شيلر عملية السيطرة الإعلامية في كتاب آخر له هو (الاتصال والهيمنة الثقافية) فيقول: "حالمًا تبدأ عملية السيطرة فإنها تمتد إلى جميع الشبكات المؤسسة في المجتمع الذي يخضع لها، وبما أن العينة الأساسية لمؤسسات التنشئة الاجتماعية وثيقة الترابط والتشابك فإن تدفق تيار في إحدى القنوات سرعان ما ينتقل إلى غيرها أو يسعى إلى أن يجد فيها دعمًا له"^(١).

ولكن ما الذي يحدث بالنسبة للنخب السياسية والإعلامية المهيمنة في النظام العالمي الحديث؟ يقول شيلر في ذلك: "تتم استحالة الطبقة المهيمنة فيه والضغط عليها وإجبارها ورشوتها أحيانًا كي تشكل المؤسسات الاجتماعية في اتساق مع قيم المركز المهيمن في النظام وبناءه أو حتى الترويج لها"^(٢).

أما بالنسبة لوسائل الإعلام العامة كالإذاعة والتلفزيون فإنها تحتل مركز الصدارة في المشروعات العامة التي تستخدم في عملية التغلغل، ومن أجل تحقيق درجة كبيرة ومهمة من التغلغل فلا بد من أن تستحوذ القوة المهيمنة المتغلغلة على وسائل الإعلام ذاتها ويتم ذلك بقدر كبير عن طريق إضفاء الطابع التجاري على الإذاعة والتلفزيون"^(٣).

ويقول شيلر عن دور الشركات الرأسمالية متعددة الجنسية في تلك السيطرة الإعلامية: "تنظم هذه الإمبراطوريات التجارية العدوانية السوق العالمية بأفضل ما تستطيع وإن كان ذلك يتوقف بطبيعة الحال على القيود القانونية الوطنية المتفاوتة والجزئية

١- هريبرت شيلر - الاتصال والهيمنة الثقافية.

٢- (المرجع السابق) ص ٢٤ - ٢٥.

٣- (المرجع السابق) ص ٢٥.

والتي كثيراً ما تكون أقل ما يمكن، وعلى المستويات المختلفة للتطور الاقتصادي في المناطق التي تنشط فيها وأثناء قيامها بتعزيز أهدافها ضماناً للأسواق العالمية وعدم عرقلة الحصول على الأرباح تضطر إلى التأثير والهيمنة أن أمكن على كل مجال ثقافي إعلامي يبعدها عن السيطرة الكاملة على بيئتها العالمية الوطنية ولا يعد هذا الأمر ضروري في المدى القصير بل هو شرط دائم ينبع من نظام السوق والطريقة التي يحدد بها هذا النظام أولوياته وبالتالي ما يصدره من جزاءات وما يمنحه من مكافآت^(١)

والسؤال المطروح هو: إذا كان شيلر قد كتب هذا الكلام في سبعينيات أو ثمانينيات القرن الماضي فما الذي كان يمكن أن يقوله الآن في عصر ثورة الاتصالات الذي يقوده القطب الواحد؟!!!

لا شك أن هذا الذي كتبه يبدو ضئيلاً جداً مقارنة بما يمكن أن يكتب الآن، فالأجهزة الإعلامية المسيطر عليها تماماً لا من خلال التأثير أو التوجيه فقط ولكن من خلال الامتلاك الكامل أو فرض الأوامر بالكامل

ويعرض نعوم تشومسكي الفكر الإعلامي لوالتر ليمان أحد أهم المنظرين الليبراليين الديمقراطيين حيث يذكر الأخير إن ما أسماه بالثورة في الديمقراطية يمكن تطويره لخدمة ما وصفه بتصنيع الإجماع بمعنى جعل الرأي العام يوافق على أمور لا يرغبها في الأساس وأن "المصالح العامة كقيلة تماماً بخداع الرأي العام، ويمكن فهمها وإدارتها فقط بواسطة طبقة متخصصة من الرجال المسئولين الذين يتمتعون بدرجة من الذكاء تتيح لهم فهم وإدراك الأمور، هذه النظرية تؤكد أن نخبة صغيرة - مجتمع المفكرين الذي أشار إليه أصحاب ديوى [أحد منظري البراجماتية] من قبل - فقط بإمكانها فهم وإدراك المصالح العامة ومن ثم تقرير الأمور التي من شأنها أن تعيننا جميعاً وأن يروا بأن هذه الأمور من شأنها أن تضلل الرأي العام"^(٢).

١- (المرجع السابق) ص ٢٥ - ٢٦.

٢- المرجع السابق ص ٢٢

ويفترض لييمان أنه فى مناخ ديمقراطى سليم يصنف المواطنين إلى طبقتين: "أولاً طبقة من المواطنين لابد وأن تقوم بدور فعال فى إدارة الشئون العامة، هذه هى الطبقة المتخصصة وهم الذين يحللون وينفذون ويصنعون القرارات ويديرون الأمور فى النظم السياسية والإقتصادية والأيدولوجية وهى نسبة ضئيلة من السكان، وبطبيعة الحال فإن الشخص الذى من شأنه أن يصنع تلك الأفكار لابد وأن يكون عضواً فى تلك المجموعة الصغيرة وهم يتناقشون عما يمكن فعله مع أولئك الآخرون"^(١)، وهؤلاء الآخرون هم من ليسوا فى زمرة المجموعة الصغيرة، وهم الغالبية العظمى من السكان والذين يصنفهم لييمان بأنهم القطيع الحائر أو الضال ويقول بأننا يجب أن نحمل أنفسنا من وقع أقدام وزير هذا القطيع لكن كيف نتقل ممن هم بالطبقة الأولى إلى طبقة صانعى القرار؟.

يجيب نعوم تشومسكى فيقول: "الطريق الذى يسلكونه بالطبع يكون من خلال خدمة أولئك الأفراد الذين يملكون القوة الحقيقية وهم أولئك الذين يملكون المجتمع وهى بطبيعة الحال جماعة صغيرة فإذا ما عرضت الطبقة المتخصصة خدماتها لصالح أولئك الذين يملكون القوة الحقيقية يكونون بالتالى جزءاً من المجموعة التنفيذية ومن المهم أن يتم هذا الأمر بهدوء مما يعنى أنه لابد وأن يلقنوا أنفسهم المعتقدات التى من شأنها أن تخدم مصالح القوة الخاصة وإلى أن يجيدوا تلك المهارة لن يكونوا جزءاً من الطبقة المتخصصة وبالتالى نجد لدينا نوعاً من النظم التعليمية موجه للرجال المسئولين أو الطبقة المتخصصة [رأيت ذلك بنفسى فى عالم الإعلامين بما فى ذلك جانب كبير ممن يتسبون إلى الإعلام الإسلامى نفسه]^(٢) الذين يجب تلقينهم قيم مصالح الطبقة الخاصة"^(٣).

١- السيطرة الإعلامية ص٩.

٢- السيطرة الإعلامية ص ١٠-١١.

٣- ما بين المعكوفين للمؤلف.

الاستراتيجيات العشر للسيطرة على الشعوب

العنوان مأخوذ نصًا من مقال للمفكر الأمريكي ناعوم تشومسكي ذكر فيه
الاستراتيجيات التالية للسيطرة على الشعوب:

الاستراتيجية الأولى: الإلهاء.. هذه الاستراتيجية عنصر أساسي في التحكم
بالمجتمعات وضرورية أيضًا لمنع العامة من الاهتمام بالمعارف الضرورية.. حافظ
على تشتت اهتمامات العامة بعيدًا عن مواضيع ليست ذات أهمية حقيقية. اجعل
الشعب منشغلاً منشغلاً منشغلاً دون أن يكون له أي وقت للتفكير وحتى يعود للضيعة
مع بقية الحلول.. في البدء نبتكر مشكلة أو موقفًا متوقعًا لثيرة فعل معينة من قب
الشعب حتى يطالب هو بنفسه بالإجراءات التي نريده أن يقبل بها. خذ مثلاً: إترك
العنف يتنامى ويزداد.. واترك الفوضى تتسع أو قم بتنظيم تفجيرات دامية حتى يطالب
الشعب بقوانين أمنية على حساب حريته... تساءل أحد المفكرين يوماً ما (لماذا لم
يتم استدعاء الاحتياط المجندين وتكليفهم بمهام الشرطة بعد انهيار ٢٥ يناير إلى حين
إعادة هيكلتها وتغيير عقيدتها العنيفة؟؟).

الاستراتيجية الثالثة: التدرج... لكي يتم قبول إجراء غير مقبول... يجب أن يتم
تطبيقه بصفة تدريجية إذا وضعت ضفدعة في إناء به ماء بارد ورفعت درجة حرارته
درجة درجة.. لن تشعر بالارتفاع التدريجي للحرارة ولن تقاوم... عكس إذا ما
وضعتها فجأة في نفس درجة الحرارة. إذ سرعان ما ستقاوم وتنتفض.

الاستراتيجية الرابعة: التأجيل... وهي طريقة يتم اللجوء إليها من أجل إكساب

القرارات المكروهة القبول وحتى يتم تقديمها كدواء (مؤلم ولكنه ضروري) ويكون ذلك بكسب موافقة الشعب في الحاضر على تطبيق شئ ما في المستقبل. قبول تضحية مستقبلية يكون دائماً أسهل على الناس من قبول تضحية حاضرة. لأن المجهود لن يتم بذله في الحين ولأن الشعوب لها دائماً الميل لأن تأمل بسداجة أن (كل شئ سيكون أفضل في الغد). وأخيراً بترك كل هذا الوقت للشعب حتى يتعود على فكرة التغيير ويقبلها باستسلام عندما يحين أوانها.

الاستراتيجية الخامسة: مخاطبة الشعب كمجموعة أطفال صغار... تكون غالبية الإعلانات الموجهة لعامة الشعب خطاباً وحججاً وشخصيات ونبرة ذات طابع طفولي وكثيراً ما تقترب من مستوى التخلف الذهني.. تقوم الفكرة على أننا إذا خاطبنا شخصاً كما لو كان طفلاً في سن الثانية عشر فستكون لدى هذا الشخص ردة فعل مجردة من الحس النقدي بنفس الدرجة التي ستكون عليها ردة فعل الطفل ذي الاثني عشر عاماً.

الاستراتيجية السادسة: استثارة العاطفة بدلاً من الفكر استثارة العاطفة هي تقنية قديمة تستعمل لتعطيل التحليل المنطقي وبالتالي الحس النقدي للأشخاص. كما أن استعمال المفردات العاطفية يسمح بالمرور إلى مربع اللاوعي بسهولة حتى يتم زرعه بأفكار ورغبات ومخاوف ونزعات وسلوكيات مطلوبة. واللعب على أوتار حب الوطن والتضحية بالروح والدم من أجل الوطن وكل هذه المسبوكات اللفظية التي يتم تسير الأمور عكس مرادها تماماً.

الاستراتيجية السابعة: إبقاء الشعب في حالة جهل وحماسة والعمل دائماً بطريقة تبقى على الهوة المعرفية التي تعزل الطبقات السفلى عن العليا... وغير مفهومة من قبل الطبقات السفلى والقول دائماً أن الصورة أوضح لدى القيادة.

الاستراتيجية الثامنة: تشجيع الشعب على استحسان الرداءة والابتذال وأنه من (الرائع) أن يكون غيبًا همجيًا وجاهلاً.. لاحظ موجة الأفلام الأخيرة ومفرداتها وحواراتها... وبالرجوع لكتاب الراحل محمود عوض عن الموسيقار عبدالوهاب وما ذكره عن تطور الأغنية (كلمة ولحنًا) عبر القرن الماضي سنجد كيف هو الارتباط الواضح بين الرقي السياسي والرقي الفني والعكس صحيح.

الاستراتيجية التاسعة: تعويض الرفض والثورة بالإحساس بالذنب وجعل الفرد يظن أنه المسئول الوحيد عن تعاسته وأن سبب معاناته تلك... هو نقص معيب في ذكائه وقدراته أو مجهوداته.

الاستراتيجية العاشرة: تقوم على فكرة معرفة الأفراد أكثر مما يعرفون أنفسهم... خلال الخمسين سنة الماضية تقدمت الدراسات المعنية بذلك بدرجة مذهلة وحفرت التطورات العملية هوة لا تزال تتسع بين المعارف العامة وتلك التي تحتكرها وتستعملها النخب الحاكمة وأجهزة المخابرات. ويفضل علوم بيولوجيا الأعصاب وعلم النفس التطبيقي توصلت الأنظمة إلى معرفة متقدمة للكائن البشري... طبيعيًا ونفسيًا وأصبح هناك قدرة تامة على معرفة الفرد المتوسط أكثر مما يعرف نفسه وهذا يعني - في أغلب الحالات - امتلاك سلطة على الأفراد أكثر من تلك التي يملكونها على أنفسهم^(١)

١- الاستراتيجيات العشر للسيطرة على الشعوب د. هشام الحمامي. جريدة المصريين.

الحلم الرأسمالي

أما نورينا هيرتس فتحدث عن الدور الإعلامي في الترويج للحلم الرأسمالي فتقول: "تعمل السينما والشبكات على تقديس جوهر الرأسمالية ويجرى تسجيل المعايير والافكار السائدة وإعادة بثها وإخراجها في صور ملونة في الوقت الذي يتم فيه تحطيم واع لأي نقد لما يعتبر معتقداً سائداً، إن الجانب السلمي في الاحتجاجات التي جرت في سياتل وغوتنبيرغ وجنوه كاد ألا يظهر في شاشاتنا لقد منعت شركة بروكتر وكامبل procter & Gamble وضع أى شيء في إعلاناتها يمكن أن يعمل بأي شكل من الأشكال على إشاعة النظرة التي ترى في المشاريع التجارية البرود والقسوة".

والبرامج المستهدفة كما تقول نورينا هيرتس: هي تلك التي تؤكد رسالة المعلنين، "في كل مرة يفتح فيها التلفاز يجرى فيها التأكيد بشكل ضمنى على شرعية الأساس السياسى والاقتصادى والأخلاقي لنظام اجتماعى قائم على الربح".

وليست المسألة مسألة أفلام ومسلسلات فقط فحتى البرامج الثقافية وبرامج التسلية كلها تستهدف التأكيد علي أن الربح هو الهدف الوحيد من حركة الحياة أما إذا حاول أحد أن ينشر عكس هذه الثقافة الاستهلاكية فإنه سوف يحارب تماماً وهذا ماتحكيه نورينا هيرتس في هذه القصة: "حاولت منظمة أدبوسترس Asbustres الكندية في العام ١٩٩٧ أن تروج إعلانياً يناهض الثقافة الاستهلاكية وضعت في صورة خنزير على خريطة لأمريكا الشمالية والخنزير مصمم شفتيه ويقول: "يستهلك الفرد في أمريكا الشمالية خمسة أضعاف ما يستهلكه الفرد المكسيكى وعشرة أضعاف ما يستهلكه الصينى وثلاثين ضعف ما يستهلكه الفرد في الهند،،، فاسترح يوم ٢٨ من نوفمبر اليوم الذى لا تشتري فيه شيئا"، ولكن محطات تلفاز أمريكية مثل شركة NBC

(شركة البث الأمريكى القومية) وشركة CBS (نظام كولومبيا للبث) وشركة ABC (شركة البث الأمريكية) رفضت بإصرار أن تبث هذا الإعلان على الرغم من الاستعداد لدفع رسومه، وقال ريتشارد غيرت Richard Gitter نائب رئيس المعايير الإعلانية فى شركة جنرال اليكتريك General Electric فى شبكة شركة البث الأمريكية: "لا نريد أخذ أى إعلان يضر بمصالحنا التجارية الشرعية".^(١)

أما من جانب علماء الإعلام العرب فإن الدكتورة عواطف عبد الرحمن تذهب إلى أنه "لم تعد تكنولوجيا الاتصال والمعلومات تشغل موقع القلب فى إستراتيجية إعادة تشكيل منظومة العلاقات الدولية سواء على المستوى السياسى بين الحكومات وذلك بالترويج لما يسمى بـ (الشرعية الدولية) ومعاييرها المزدوجة، أو على المستوى الثقافى بين الثقافات المختلفة بإعلاء شأن الثقافة الغربية، على الأخص الطبقة الأمريكية منها وتهميش ثقافات الجنوب وحتى المستوى الاتصالى والإعلامى بالترويج لما يسمى (القرية الإتصالية العالمية) متجاهلاً عن عمد التفاوت الحاد بين معدلات التطور الإعلامى والاتصالى بين أجزاء العالم شمالاً وجنوباً".^(٢)

"وهناك إلى جانب الرقابة الإعلامية التى تبالغ الحكومات العربية فى إستخدامها لتحجيم الأدوار التى يقوم بها الإعلاميون العرب تبرز إنحرافات رأس المال العولمى،، للإعلام المطبوع (الصحف والصحفيين العرب) علاوة على سيطرتها المتزايدة على الإعلام الفضائى والإلكترونى".^(٣)

فإذا كان هذا ما يحدث على المستوى الواقعي، فهل يكون حال الإعلام العربى على المستوى الأكاديمي بمنأى عن الاختراق والهيمنة محققاً درجة ما من الاستقلال تؤهله لقيادة المجتمع؟.

١- المرجع السابق: ص ١١- ٢١

٢- المرجع السابق.

٣- علاقة آثمة بين قوى الهيمنة والإعلام الممول: مقال بالأهرام ٨ يناير ٢٠١٠.

تعجب الدكتورة عواطف عبدالرحمن عن ذلك فتقول:

"وعلى المستوى الأكاديمي يعاني الإعلام العربي (تدريسيًا وبحوثًا) أزمة مركبة تتمثل في النقل والإقتباس والتبعية للأجندة الغربية والأمريكية على وجه الخصوص، كما ترسخ التبعية للتيارات الأمبريقية والوظيفية في بحوث الإعلام وذلك استنادًا إلى رؤية خاطئة فحواها أن العلم لا وطن له، وهذه الرؤية قد تنطبق جزئيًا على العلوم الطبيعية إلا أنها بالقطع لا تنطبق على العلم الإجتماعي وفروعه الذي يتأثر بالخصوصية الثقافية لكل مجتمع فضلاً عن اختلاف معدلات التطور الإجتماعي والإقتصادى والبيئى، علاوة على الأحداث التى حكمت المسيرة التاريخية لكل مجتمع وحددت خلفياته الثقافية ومنظومة القيم والأنماط السلوكية لشعوبه وجماعاته هذا الوضع يطرح تحديًا أساسيًا لمعظم المسلمات النظرية التى تنطلق منها البحوث الإعلامية العربية ذات الطابع الأمبريقى الكمى التجزئى والتقنى للظواهر الإعلامية فى العالم العربى والتى اعتاد معظم الباحثين الإعلامية العرب تناولها بمعزل عن السياق المجتمعى الذى أنتجها وأثر فيها كما تأثر بها فضلاً عن افتقار هذه البحوث إلى الأطر النظرية التى تفسر المعطيات الأمبريقية وتكشف عن التوجهات الأيديولوجية للباحثين"^(١).

وخلاصة ما أريد قوله هو أن الإعلام ليس مجرد أحد أهم ركائز الصراعات الفكرية والسياسية بل وليس حتى أهمها جميعًا، بل أكاد أقول هو كل شئ فى العوامل الحاسمة لتلك الصراعات، هو السلاح التالى للقبلة الذرية أو الهيدروجينية، فمن يملك الإعلام يملك المجتمع فإما أن يكون الإعلام معبرًا عن توجهات الدولة التى حددها الدستور، وإما إن كان معاديًا لتلك التوقعات فيقع بذلك الصدام بين الشعب والدولة، بل وربما الحرب الأهلية.

١- المرجع السابق

التلفزيون الساحر الأكبر

التلفزيون واحد من أهم ثلاثة مخترعات هي الأكثر إمتاعاً في تاريخ البشرية. ولقد كان حلمًا يراود خيال الناس منذ أقدم العصور، حيث كان الإنسان يحلم بصندوق الدنيا الذي يرى فيه كل شيء. الماضي والحاضر... وربما المستقبل. وإذا أنه لم يستطع الوصول إليه في العصور القديمة فقد استعاض عنه بعالم السحر، حيث شاع بين الناس أن لدى بعض كبار السحرة بنورة مسحورة يرون فيها كل شيء ويبدو أن علاقة التلفزيون بالسحر في العالم المعاصر يتداخل فيها الحقيقة بالخيال والواقع بالمجاز فإذا قسمنا التلفزيون إلى صوت وصورة وأخذنا في الاعتبار أننا نتعامل مع جماهير مسطحة عزلها القهر والجوع عن مجرد التفكير في البحث عن حقائق الحياة... بل التمعن فيها فإن الإلحاح والتكرار و(الزن) لابد أن يكون لهم مفعولاً أشبه بمفعول السحر في إيصال ما يراد إيصاله إلى الناس. أما الصورة وهي ما يذهب علماء الإعلام أنها أكثر تأثيراً من الكلام فإنها بحيلها المختلفة تكون قد (سحرت أعينهم).

حتى بالنسبة لكاتب غربي التوجه مثل الدكتور عبد الله الغدامي فإن الصورة تمثل أرقاً له حيث يقول:

"إن ثقافة الصورة هي علامة على التغيير الحديث مثلما هي السبب فيه.. إننا نجد الناس يتأثرون ويتغيرون وبشكل جماعي وبتوقيت واحد، مما يعني أن هناك قوى تقود هذا التغيير الذي لا يمكن أن نقول أنه فوضوي، وهو ليس فوضوياً بكل تأكيد

لأنه تغيير نظامي ومحكم وشمولي ولكن من... أو ما هي تلك القوة التي تحدث ذلك التغيير الذي نصفه بأنه انتظامي ومحكمة وشمولي.. إنها الصورة ولا شك^(١).

أما مرادي مما سبق من وصف التلفزيون بالجهاز الساحر - ليس بمعنى الجميل ولكن بالمعنى الفعلي للسحر - هو التأكيد على أن العلاقة بين وعي الجماهير والتلفزيون ليس علاقة موضوعية نستطيع حيالها أن نقدم الحجة أمام الحجة وإنما نحن أمام جهاز طاغ يستطيع أن يفعل الأفاعيل في عقول الناس بينما نحن تذهب معظم جهودنا أدراج الرياح.

ويتحدث علماء الإعلام عن تأثير جهاز التلفزيون على المجتمع فيقول عنه أسابرجر: "وهناك سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن التلفزيون يعمل مثل المادة المخدرة، انطلاقاً من عدد الأشخاص الذين أصبحوا يعتمدون نفسياً عليه والذين يصفون أنفسهم أحياناً كـ (مشدودين) إلى التلفزيون ولقد أصبحوا، بعبارة أخرى: مدمني تلفزيون، كغيرهم من المدمنين الكثر، يفتقر هؤلاء الناس إلى الوعي بإدمانهم، يرون أنفسهم بدلاً من ذلك أنهم أناس يحبون التلفزيون ولكن يمكنهم أن يعيشوا من دونه، حتى أن بعد المشاهدين أقاموا علاقات شبه إجتماعية مع بعض الشخصيات التي يشاهدونها في التلفزيون، وهم يشعرون بأنهم يعرفون فعلاً هذه الشخصيات والفنانين والذين يؤدون أدوارها، هؤلاء المشاهدون في حاجة إلى أن يكونوا مع هذه الشخصيات في برامجهم المفضلة، التي يمكن أن ينظر إليها كبديل مثير للشفقة لإقامة علاقات حقيقية مع أناس حقيقيين".

مواضيع محدودة:

ويقول أسابرجر: "التلفزيون مهووس بمجموعة ضيقة نسبياً من المواضيع -

١ - الثقافة التلفزيونية ص ٢٩. المركز الثقافي العربي.

العنف، والجنس، والاستهلاك، والشباب، والشهرة، وعدد آخر قليل من المواضيع— إذا ما حكمنا عليها من زاوية العدد الكبير من الموضوعات المتعلقة بالحالة الإنسانية التي يمكن أن يتعامل (التلفزيون) معها، يحتاج المديرون التنفيذيون للتلفزيون (إننا فقط نعطي الناس ما يريدون) متجاهلين حقيقة أن الجماهير تختار فقط مما هو متاح في ليلة محددة في التلفزيون، إلى تساؤل حاسمة الاحتمالية لدى المشاهدين وضيق لما يعنيه مفهوم أن يكون المرء إنساناً، يمكن القول أن التلفزيون لا يعطي الناس ما يريدون، ولكن يعلمهم أن يريدوا ما يحصلون عليه^(١).

ويذهب أسابرجر إلى أن تجربة مشاهدة التلفزيون عمومًا، "هي تجربة سلبية حيث يجلس الشخص وشاهد، النشاط البدني الوحيد المعني هنا هو الضغط على زر، أو تناوله الطعام، لذلك تتخلل تجربة مشاهدة التلفزيون عادة رحلات إلى الحمام والثلاجة، ونتيجة كل ما يفعله الشباب من مشاهدة التلفزيون، كثير منهم يعانون السمّة المفرطة ويزيدون بأعداد مثيرة للقلق، والبدانة الآن وباء في أمريكا، وهكذا، مشاهدة التلفزيون لها بعض التأثيرات الفسيولوجية لها تداعيات اجتماعية، لأن الناس البدناء يميلون إلى أن يعانون أكثر من المشاكل الطبية مثل أمراض القلب والسكري، مما يؤدي إلى ارتفاع التكاليف الطبية للجميع، وفي بعض الحالات نجد النقيض المثير للانتباه: السلبية في أثناء مشاهدة التلفزيون، والنشاط المفرط عند عدم مشاهدته"^(٢).

والانغلاقية التي يصنعها التلفزيون تجعل الأشخاص فريسة سهلة لتحكم الفئات المنظمة من السياسيين في عقولهم، ويشرح أسابرجر ذلك فيقول: "والقول بأن مشاهدة التلفزيون تؤدي إلى الخصومية تستند إلى الإدعاء بأن مشاهدي التلفزيون يتعلمون التركيز على حياتهم الخاصة والاهتمامات الشخصية وبصفة عامة إهمال المسائل

١- الإعلام والمجتمع. عالم المعرفة (الكويت).

٢- المرجع السابق.

الاجتماعية والمجال العام،، نصبح منشغلين عن المسائل الخطيرة_ التي تنطوي على سبيل المثال على السياسة، أو القرارات المتعلقة بالقضايا الاجتماعية_ إذ نركز بدلاً من ذلك على اهتماماتنا الخاصة، على وجه الخصوص، وعلى رغباتنا للمنتجات الاستهلاكية والخدمات، وهكذا تؤدي مشاهدة التلفزيون إلى النزعة المادية، وقد وجد الباحثون، على سبيل المثال، أن العديد من الشبان يعرفون قليلاً جداً عن التاريخ، ولكنهم في كثير من الحالات، يعرفون كل شيء عن مشاهير الثقافة الشعبية وأيضاً (معرفة بالمنتج) بشكل لا يصدق (ما تعلموه من الإعلان)، هذه الخصوصية من جانب الجمهور العام تعني أن الجماعات الصغيرة المنظمة والتي تحركها دوافع سياسية يمكن أن تمارس أحياناً قوة مفرطة على أجندتنا الاجتماعية والسياسية، أعداد كبيرة من الناس لا يصوتون في الانتخابات لأنهم منغلقون على أنفسهم، وبالتالي تسير الأمور، ولا يهتم الناس بأي شيء آخر، على الرغم من أن القرارات السياسية التي تتخذ من قبل المسؤولين المنتخبين تؤثر في حياتهم بشكل كبير^(١).

وحقاً فإن التلفزيون جهاز ممتع للغاية لكن السذاجة أن نضع ذلك في غير نطاقه من المتعة . فالمتعة لها نطاقات مختلفة (الروحي - الحسي - الخيالي - الذهني - الشعوري... إلخ) والخطأ أن يفقد الإنسان توازنه فيجور نطاق من المتعة على نطاق آخر أو تستخدم وسيلة للمتعة في غير نطاقها وهذا ما يحدث تحديداً بالنسبة للتلفزيون حيث يجعل الحرمان من المتع -الذي يسببه فقدان القدرات المادية- التلفزيون الوسيلة الوحيدة لوجود شيء من المتعة أياً كانت وبدلاً من مقاومة هذا الحرمان بالعمل أو الثورة والتمرد تكرر النخب البراجماتية المستغلة هذا الاستسلام للمتعة الخيالية في أذهان الناس فيستعوضون بتلك المتعة الخيالية عن المتع الحقيقية التي يجب أن يعيشوها فعلياً.

١- المرجع السابق.

ويتحدث أسابرجر عن هذا الجانب فيقول: " وكثيرًا ما انتقدت الدراما التلفزيونية لكونها عاطفية بإفراط، وذلك لنهاياتها السعيدة عمومًا، أو لأنها تثير عاطفة أكثر مما ينبغي في أنواع مختلفة من السرد، وثمة من يقول أن التلفزيون يميل إلى إهمال الأبعاد المساوية في حياة البشر، وغسل كل شيء بقشرة من التفاؤل ورؤية كل شيء من خلال نظارة وردية،

الأدوار التي تمنح للمرأة في الدراما التلفزيونية، والطريقة التي تصور بها في الإعلانات التلفزيونية وغيرها من النصوص تستغل الجاذبية الجنسية للمرأة وتستخدمها في الإثارة الجنسية وبيع المنتجات، على الرغم من أن الحركات النسائية قضت عدة سنوات في مهاجمة الأدوار التي تعطى للمرأة في السرد وطريقة استغلال التلفزيون للجاذبية الجنسية لدى المرأة، بيد أنه لم يكن هناك سوى تحسن طفيف، وبصفة عامة، ليست صورة المرأة واقعية في وسائل الإعلان، وينصب التركيز على جسدها وحياتها الجنسية وليس على عقلها وشخصيتها، أو نزعتها وصفاتها الشخصية.

قد يكون هناك كثير من الإثارة الجنسية غير المباشرة متاحة على شاشة التلفزيون حيث يتراجع اهتمام المشاهدين بالنشاط الجنسي الحقيقي، أو أن التخيلات المثيرة التي تم توليدها بواسطة التلفزيون تهيمن على تفكيرهم، مما يؤدي إلى المشاعر السلبية تجاه شركائهم في العالم الحقيقي^(١).

الجهل الذي يصنعه التلفزيون

يذكر أسابرجر أنه وفقًا لدراسة حديثة لأكثر الجامعات الأمريكية شهرة، "فإن جميع طلبة المرحلة العليا في الكليات تقريبًا يعرفون من هما بييفس Beavis وبت هيد Butt_Head، ولكن ٤٠ في المائة منهم لم يتمكنوا من تحديد موقع الحرب الأهلية

١- المرجع السابق.

الصحيح في منتصف القرن،، في اختبار التاريخ الوطني أجاب معظم طلبة المرحلة العليا في المدرسة الثانوية بأن ألمانيا، إيطاليا، أو اليابان حلفاء للولايات المتحدة في الحرب العالمية الثانية، وهناك دراسة مسحية للأمريكيين بشكل عام وجدت أن ثلثهم ينسبون عبارة (من كل وفق قدرته، لكل وفق حاجاته) إلى الدستور بدلاً من كارل ماركس، المصدر: وول ستريت جورنال، ٤ فبراير ٢٠٠٣^(١).

الإعلام الليبرالي بين الحياد والاندحياز :

يعد عنصر التحيز في الأداء والممارسة الإعلامية أحد العناصر المقبوضة لدعائم المصداقية التي تحظي بها الوسيلة الإعلامية. وقد ظهر مفهوم التحيز Bias في الدراسات الإعلامية خلال السبعينيات ليمثل تحدياً للكثير من المسلمات في الفلسفة الغربية لوسائل الإعلام ولإحدى أهم أطروحاتها حول الموضوعية. وقد مثل مفهوم الموضوعية Objectivity وسيلة للدفاع عن الاحتكار الغربي لوسائل الإعلام، ووسيلة للرد على خطورة ظاهرة التركيز والاحتكار لوسائل الإعلام. وجاء مفهوم التحيز ليمثل تحدياً لأسطورة الموضوعية والحياد، حيث أجريت العديد من الدراسات التي أثبتت تحيز وسائل الإعلام الغربية لطرف أو أطراف معينة في الصراعات الداخلية والدولية، وهو ما يعني انعدام الموضوعية في تغطيتها للأحداث، كما أوضحت الدراسات أن حرية الإعلام في العالم المعاصر تمر بأزمة تتمثل أهم مظاهرها في احتكار دول الغرب لمصادر الأنباء، كما أن نطاق التعددية والتنوع في وسائل الإعلام يؤدي إلى عدم قدرة الاتجاهات السياسية والفكرية على الحوار وهو ما يقلل كفاءة العملية الديمقراطية في المجتمع. ويعرف (هاكيتس) التحيز بأنه قيام الإعلامي أو المؤسسة الإعلامية بوضع رأي ذاتي

١- المرجع السابق.

داخل ما يعتبر أنه تقرير يقوم على الحقائق ويضيف هاكيت سمتين أساسيتين أولاهما نقص التوازن بين وجهات النظر المتعارضة في تغطية وسائل الإعلام، وثانيهما تشويه الواقع بشكل مقصود نتيجة لتأييد الإعلامي، أو المؤسسة الإعلامية التي يعمل بها لطرف معين.

وقد استعرض Mc Quail عدد من أشكال التغطية الإعلامية التي يظهر فيها التحيز على النحو التالي:

تفضيل وجهة نظر معينة، مع عرض الأدلة على صحتها.

عرض الحقائق والتعليقات بشكل مقصود، ولكن بدون بيان يوضح تفضيل وجهة نظر على أخرى.

استخدام اللغة بشكل يؤدي إلى تلوين الحقائق وإصدار حكم معين على أحد أطراف المناقشة أو الصراع.

ويري Negrine أن الأخبار يتم تلوينها، ولذلك فإن هناك تحيزًا لا يمكن تجنبه في اختيار الأنباء ونشرها، وتلعب عدد من العوامل دورها في تشكيل ظاهرة تحيز الأنباء منها روتين المؤسسة الإعلامية، والقيود على إنتاج المواد الإعلامية بالإضافة إلى القيم الخبرية، وكذلك الاعتماد المكثف على مصادر الأخبار التي تنتمي إلى أحد جانبي الصراع.

وقد أرجع الكثير من الباحثين ظاهرة التحيز إلى القيم الخبيرة، وهي المعايير التي تعتمد عليها وسائل الإعلام في انتقاء ونشر الأخبار، فذهب (بيتر جولدنج) و(فيليب أليوت) في تفسيرهما لظاهرة التحيز، إلى أن المفهوم الذي نشأ وتطور في المجتمعات الغربية للقيم الخبيرة قد جعل التركيز ينصب أساسًا على النخبة فيما يتعلق بالأخبار الداخلية، كما جعل معظم الأخبار الخارجية تدور حول الولايات المتحدة ودول

أوروبا الغربية التي تشكل النخبة من الناحية الدولية.

وقد أوضحت الدراسات تزايد ظاهرة التحيز منذ بداية السبعينيات وهو ما تواكب مع نمو ظاهرة التركيز والاحتكار الإعلامي نظرًا لتزايد ظاهرة التركيز والاحتكار في ملكية وسائل الإعلام، وجاءت ملكية الشركات متعددة الجنسية على وجه الخصوص لتزيد من ظاهرة التحيز حيث تسعى إلى الحفاظ على الوضع القائم الذي يضمن مصالحها. وعلى المستوى الدولي تعمل هذه الشركات على ضمان ألا تأتي قرارات السياسيين ضد مصالحها الخاصة.

ومن ناحية أخرى فقد لعبت اقتصاديات السوق والاستراتيجيات التنافسية التي اتبعتها وسائل الإعلام، والتي دفعت تكاليف إصدار الصحف وبيث القنوات الإذاعية والتلفزيونية إلى التزايد بشكل مضطرب، الأمر الذي أدى إلى تقليل قدرة الأفراد والجماعات على الدخول إلى السوق بيث وإصدار صحف وقنوات إذاعية، مما أدى إلى تزايد اختلال تدفق ونشر هذه المعلومات. كما لعبت بعض العوامل التاريخية والثقافية دورًا أساسيًا في نمو وانتشار ظاهرة التحيز لا سيما تجاه بعض الدول الأقل حظًا في السيطرة على وسائل نشر وتوزيع المعلومات والأخبار^(١).

ما الذي يجب أن يكون عليه الإعلام في وقت الأزمات

إذا كان الإعلام بهذه القوة الساحرة فإنه يجب أن يكون محور اهتمام الجميع وقت الأزمات فإذا كان يمثل القوة الأولى التي تحدد اتجاه الصراع فإنه يجب تكريس هذه القوة لكي تكون خادمة للشعوب قبل أي شيء آخر، وعند قيام الثورات يجب أن يكون في المراحل الأولى على مسافة واحدة من جميع الاتجاهات إذا لم يكن الشعب قد

١- راجع د. هويدا مصطفى، الإعلام والأزمات ص ١٢٦ : ١٢٨ .

حدد وجهته، فإذا تحددت تلك الواجهة فلإن تبني تلك الواجهة يجب أن يكون هو المهمة الأولى لذلك الإعلام لأن هذا هو الطريق الوحيد لدعم الشعب نفسه.

هذا ما يكون في كل الثورات في كل بلاد الدنيا، فعندما تكون الثورات ما زالت وليدة فإن الحديث عن دور الدولة الرقابي للإعلام لتوجيهه لغايات البلاد يغدو حديثاً ساذجاً لأن المسألة تتجاوز ذلك كثيراً إلى قيام الإعلام بتبني تلك الغايات إلى الدرجة التي يجب أن يكون هو نفسه رقيباً على الدولة في مدى تحقيقها لتلك الغايات أي أنه في بداية الثورات يجب أن يكون الإعلام موجهاً وموجهاً لغايات الشعوب بشكل مؤسس دقيق أقرب ما يكون إلى الشكل المدرسي.

ومن ثم فإن الحديث عن حرية الإعلام في بداية الثورات هو حديث يخرج عن سياق التاريخ والعقل والمنطق لأنه من غير المعقول أن أترك تلك الأداة الجهنمية في بداية الثورات في يد العملاء وأجهزة المخابرات من كل صنف ولون ليصنعوا عقول تلك الشعوب بالطريقة التي تحقق غايات الدول التي تقف وراء هؤلاء العملاء وتلك الأجهزة المخابراتية.

وقد أشارت الدراسات التي تناولت دور الإعلام في إدارة الأزمات الداخلية— ومنها الأزمات الاجتماعية والبيئية والصناعية— إلى أهمية الدور الذي تلعبه وسائل الإعلام أثناء وبعد الأزمات، بل إن هذه النوعية من الأزمات تعتمد في إدارتها على وسائل الإعلام كأحد مكونات استراتيجية مواجهة الأزمة،

محددات وضوابط التغطية الإعلامية للأزمات:

حدد الباحثون مجموعة من الضوابط تحكم علاقة الرأي العام بمسألة إدارة الأزمة:

أ_ الدقة وإمداد الرأي العام بالحقائق التفصيلية،

ب_ الاهتمام بالتصريحات ذات الطبيعة السياسية والرسمية التي تساعد على تشكيل الرأي العام تجاه الأزمة،

ج_ الاعتراف بالأخطاء التي قد تحدث أثناء عمليات الإنذار والإغاثة وذلك بالنسبة للآزمات والكوارث الطبيعية،

د_ القدرة على التعامل بموضوعية وعدم الانفعال مع أجهزة الرأي العام،

هـ_ سرعة نشر الحقائق اللازمة لخلق مناخ صحي يحتوي آثار الأزمة ويعمل على تخفيف حدتها، ولذا اعتبر الباحثون أن الدور الذي تلعبه وسائل الإعلام في إدارة واحتواء الأزمة عنصرًا مهمًا يجعل من إدارة الآزمات عنصرًا أساسيًا يؤخذ في الاعتبار عند وضع الخطط عنصرًا مهمًا يجعل من إدارة الآزمات عنصرًا أساسيًا يؤخذ في الاعتبار عند وضع الخطط التنظيمية والتنسيقية بين الإدارات المختلفة داخل المنظمة^(١).

وباستعراض اتجاهات هذه الدراسات يلاحظ أنها اهتمت برصد سمات عامة للدور الذي يجب أن تلعبه وسائل الإعلام وقت الآزمات بحيث تشمل التغطية الإخبارية لأحداث وتطورات الأزمة بعض العناصر العامة التي تساعد على فهم أبعاد الأزمة واحتواء آثارها وتوعية الرأي العام بكيفية التعامل معها، ومن هذه العناصر:

١_ فورية نقل الحدث من موقعه بالعمق والشمول الذي يساعد على فهم أبعاد الأزمة وتطوراتها وآثارها المختلفة.

٢_ الاهتمام بالتقارير والتحليلات والتعليقات الإخبارية عن الآزمات وتطوراتها.

٣_ الاهتمام بالمادة الوثائقية المصاحبة للتغطية التلفزيونية بما يفسر أسباب

١- الإعلام والآزمات المعاصرة: ص٢٩ مكتبة الأسرة ٢٠٠٩.

الآزمة وأبعادها وتحديد كيفية التعامل معها،

٤_ البعد عن مبدأ حجب المعلومات أو إخفائها بحيث تكون وسائل الإعلام هي الرابطة بين صانعي القرار في الآزمة والمسؤولين عن التعامل معها، وبين الرأي العام.

٥_ الاهتمام بالوصول إلى موقع الأحداث وإجراء الحوارات مع الشهود ومع المسؤولين والشخصيات الرسمية، وكذلك الخبراء والسياسيين والمفكرين لربط المعلومات بعضها بعضاً ومساعدة الرأي العام على تكوين رأي تجاه الآزمة.

٦_ تحديث وسائل العرض بالنسبة للتلفزيون والاهتمام بالمادة المصورة لجذب الجمهور إلى التغطية التلفزيونية الوطنية نظراً للمنافسة الشديدة من جانب وسائل الإعلام الدولية وقت الأزمات.^(١)

وبذلك فإن التناول الإعلامي للأزمات يجب أن يمر بثلاث مراحل يلعب الإعلام دوراً محدداً في كل مرحلة:

أ_ مرحلة نشر المعلومات في بداية الآزمة ليواكب الإعلام رغبة الجماهير في مزيد من المعرفة واستجلاء الموقف عن الآزمة ذاتها وآثارها وأبعادها،

ب_ مرحلة تفسير المعلومات، أي تقوم وسائل الإعلام في هذه المرحلة بتحليل عناصر الآزمة والبحث في جذورها وأسبابها ومقارنتها بأزمات أخرى مماثلة، وهنا تفسح وسائل الإعلام المجال أمام كل ما يساعد على استجلاء الحقائق وتوضيحها سواء من مواد إيضاحية مفسرة أو من تحليلات وآراء للخبراء وكذلك لموقف المسؤولين وصانعي القرار تجاه الآزمة واحتواء آثارها،

١- المرجع السابق ص ٣٢.

جـ_ المرحلة الوقائية، وهي مرحلة ما بعد الأزمة وانحسارها، حيث لا يتوقف دور وسائل الإعلام على مجرد تفسير الأزمة والتعامل مع عناصرها، بل يجب أن يتخطى الدور الإعلامي هذا البعد لتقدم وسائل الإعلام للجماهير طرق الوقاية وأسلوب التعامل مع أزمات مشابهة.^(١)

العلاقة بين الإعلام والسلطة السياسية أثناء الأزمات

هل تنقطع العلاقة بين وسائل الإعلام والسلطة السياسية أثناء الأزمات في إطار نظام ديمقراطي؟

أم أنه إذا كانت السلطة منتخبة فإنه يجب تدعيمها أثناء الأزمات أو الحد الأدنى الوقوف على الحياد؟

تقول الدكتورة هويدا في هذا الصدد: "رصدت الدراسات أبعاد العلاقة بين الإعلام والسلطة السياسية وقت الأزمات من خلال بعض الأطر مثل:

أ_ أن العلاقة بين الدولة ووسائل الإعلام هي علاقة ارتباط وثيقة فمهما اختلف النظام السياسي للدولة فإن الأداة الإعلامية تظل هي أداة التواصل الرئيسية بين السلطة السياسية والرأي العام وهو ما يجعل الإعلام أداة تسيطر عليها السلطة السياسية بشكل أو بآخر في جميع الأنظمة السياسية وتزيد هذه السيطرة وقت الأزمات.

ب_ في وقت الأزمات ينتظر من وسائل الإعلام إقرار نموذج تفاعلي بينها وبين الجمهور، وذلك لتدعيم النظام القائم في مواجهة التغيرات التي تحدثها الأزمة مما يتطلب فتح قنوات اتصال مباشرة بين وسائل الإعلام والجمهور، جـ_ على القائمين بالاتصال وقت الأزمات التأكد من وصول المعلومات والبيانات

١- د. هويدا مصطفى: المرجع السابق. ص ٣٣.

حول الأزمة إلى الجمهور بالقدر المناسب ودون آراء مسبقة.

د- الالتزام بتدفق المعلومات دون وضع ما يعيقها من رقابة أو سيطرة مسبقة وهو أمر يتطلب من الإعلاميين أنفسهم تجنب الرقابة الذاتية في التعامل مع الأحداث، مع الأخذ في الاعتبار الحفاظ على الأمن الداخلي وسلامة المواطنين ومصالحهم الحيوية.^(١)

وفي إطار الحديث عن دور الأعلام في حماية النظام الداخلي وقت الأزمات لاسيما الأزمات ذات البعد الاجتماعي، أشارت دراسات أخرى إلى أهمية هذا الدور في إيجاد المناخ والوعي والقناعة اللازمة لجعل القوى الشعبية متكاتفه ضد الأزمة. وترى الدكتورة هويدا مصطفى أن ما يجب أن يكون عليه الإعلام وقت الزمات هو أن يقوم بوظيفتين أساسيتين:

"أ- أن يكون الإعلام انعكاساً لمجتمع الأزمة، بمعنى أن يكون كما يرغب هؤلاء الأفراد معبراً عن طموحاتهم وأمالهم فيحقق بذلك عنصر المصادقية مما يزيد من الاهتمام به والانجذاب إليه،

ب- أن يكون الإعلام موجهاً لمجتمع الأزمة، بمعنى أن يكون كما يريد قادة المجتمع، ومن هنا يستطيع الإعلام خلال الأزمة أن يحول كل فرد من أفراد المجتمع من مجرد متلقي للرسالة الإعلامية إلى متفاعل معها ومتجاوب مع عناصرها ومحقق لأهدافها من خلال القيام بسلوك معين فضلاً عن إحداث وحدة في الفكر العام للمجتمع وصياغة اتجاه عام متفق عليه.^٢

١- المرجع السابق: ص ٣٦.

التناقضات بين الليبرالية والإسلام

الموضوع	الليبرالية	الإسلام
الأسس الفكرية والأيدولوجية الأسس العقائدية.	الليبرالية في ذاتها هي دعوة للتحرر من الأسس العقائدية المسيقة.	يقوم الإسلام على أسس عقائدية ثابتة يقوم عليها تصوّره للوجود.
الموقف من العلمانية.	تنفق الليبرالية مع العلمانية في الاقتصار على العقل الإنساني وإن كانت الليبرالية قد تطورت إلى إنكار سلطة العقل.	يتناقض الإسلام مع العلمانية تناقضاً تاماً لأنه رغم تقديره للعقل لا يجعل منه المرجع الوحيد لإدراك حقائق الوجود ولكن يجعل من الدين قيوماً عليه.
الموقف من الوحي المقدس	بدأت الليبرالية كحركة تحرر من سلطة الوحي ثم تطورت كدعوة إلى إقصائه كمصدر للحقائق ثم إلى إنكاره تماماً أو تأويله إلى ما يطابق إنكاره. ويتراوح الموقف العام لليبرالية من الدين ما بين الإلحاد والريوية (الإيمان بإله بلا فاعلية) والتدين البراجماتي (التصور النفعي والتأويلي للدين).	مرجعية الإسلام تتمثل في الوحي سواء في تصور الوجود أو في تحديد القيم والقواعد الحاكمة للسلوك.
السياسة اختيار الحاكم مرجعية الأحكام.	اشتراط الكفاءة فقط للشعب.	اشتراط الكفاءة والإسلام للشرعية.

الموضوع	الليبرالية	الإسلام
مهمة ممثلي الأمة التشريعية	سن القوانين	تحديد مصالح الأمة واقتراح القوانين والموافقة النهائية عليها بعد تقديمها من الجهة المختصة باستخلاص القوانين من قواعد الشريعة بما يلبي حاجات الأمة ومصالحها.
تداول السلطة	يكون تداول السلطة بين الأحزاب المختلفة أيًا كانت توجهاتها.	يكون تداول السلطة بين الأشخاص أو التيارات ذوي المرجعية الإسلامية فقط.
الجانب الاجتماعي المدالة الاجتماعية.	مسألة ذات أولوية متأخرة لدى الليبرالية حيث يتقدم عليها حرية السوق والحرريات بوجه عام وما يسمى بالحقوق المدنية.	مسألة ذات أولويات قصوى في الإسلام حيث تقترن بالإيمان العقائدي ذاته.
المشاركة في الوطن	يتم التعبير عنها لدى الليبرالية بمفهوم حقوق المواطنة وهو مفهوم شديد الالتباس والتطور الأمر الذي يؤدي إلى استمرار مشكلة الأقليات لدى المجتمعات الليبرالية.	يتم التعبير عنها بمفهوم أهل الدار كشركاء في الواقع والتوجهات المصيرية للبلاد مع إتاحة الحرية للخصوصيات الثقافية للمجتمعات المختلفة.
الموقف من الحريات	الحريات مطلقة خصوصًا فيما يتعلق بالإباحية الجنسية باستثناء مفهوم مائع أو مدعى يشترط عدم إلحاق الضرر بالآخرين.	الحريات منضبطة بقواعد الشريعة الإسلامية.

الموضوع	الليبرالية	الإسلام
المساواة	مفهوم شديد الاضطراب لدى الليبراليين على الرغم من ادعائهم له على الدوام وأبرز تياراته هي: المساواة القانونية والخصوصية الثقافية القانونية والتماثل بين الرجل والمرأة.	المساواة في الإسلام تعني التماثل من حيث أصل الخلق والمسئولية أمام الله والكرامة الإنسانية وحرية الإرادة والاعتقاد ولكن لا تعني التماثل من حيث التفاضل بين البشر بالعلم أو بالتقوى.
حقوق المرأة	لها مدارسها الكثيرة شديدة الاختلاف والتناقض ولكن الشهير فيها هو الذي يعني أن حقوق المرأة هي حقوق المرأة الغربية.	حقوق المرأة في الإسلام هي المنضبطة بقواعد الشريعة دون أدنى اعتبار للمفاهيم الغربية أو المفاهيم الجاهلية المتوارثة على السواء وهي في فحواها الأخير تعني احترام المرأة وتبجيلها والرفق بها في إطار (الرجال قوامون على النساء).
الاقتصاد شروط التنمية الاقتصادية	أهمها توافر رأس المال	أهمها توافر الإرادة
أهداف التنمية الاقتصادية	تحقيق أقصى ربح.	سد حاجات الفقراء وتيسير إمكانات العبودية لله.
دور الدولة	الدولة في الصورة الليبرالية الأخيرة (ما بعد الليبرالية الجديدة) تتدخل تدخلا جزئيا لتحقيق الربح أو لمقاومة الانهيار الاقتصادي.	الدولة تتدخل لتوجيه النشاط الاقتصادي لتحقيق أهداف التنمية الاقتصادية.
الملكية الخاصة	حرة	وظيفية

الموضوع	الليبرالية	الإسلام
الأراضي الزراعية	يملكها في الغالب الأفراد أو الشركات.	يكون عليها في الغالب حقوق انتفاع والرقبة وقف للأمة
حرية التبادل التجاري	بلا قيود.	قيود متعددة ناتجة عن تدخل الدولة في توجيه النشاط الاقتصادي بالإضافة إلى العديد من المحرمات.
الربا	مباح	محرم
منع الاحتكار	محدود	مطلق
أجرة العامل	خاضعة للعرض والطلب	خاضعة للعرض والطلب دون التفاؤل عن أجرة المثل.
تحقيق حد الكفاية للعمال	غير ملزم	ملزم.
التأمينات الاجتماعية للعمال	واجبة	واجبة
الحصيلة الأخيرة للإنتاج	لصالح صاحب رأس المال أولاً	لصالح سد حاجات الفقراء والمستضعفين أولاً.
الإعلام توجيه الإعلام	موجه لصالح أصحاب رؤوس الأموال	موجه لترسيخ عقائد وقيم الدولة الإسلامية والدفاع عن مصالح الشعب.
القيود على حرية الإعلام	لا توجد أية قيود خصوصاً فيما يتعلق بالعقائد والاباحية الجنسية.	توجد قيود عقائدية وأخلاقية ولا توجد قيود سياسية.
الموقف من العقائد الدينية	تقوم الليبرالية أساساً على التجرد من العقائد الدينية والسخرية منها وإعلامها يعبر عن ذلك.	يأمر الإسلام بعدم التعرض بالإيذاء لعقائد الآخرين وإعلامه يعبر عن ذلك.

الفهرس

٥	الإهداء
٧	مقدمة
	الباب التمهيدي
١٥	ما هي الليبرالية
١٨	الليبرالية الحديثة:
١٩	نشأة الليبرالية وتطورها
٢٢	تطور مفهوم الليبرالية في المرحلة الأخيرة
٢٧	الفرق بين الديمقراطية والليبرالية
	الباب الأول
٢٩	الليبرالية السياسية
٣١	لوك وفولتير:
٣٢	جان جاك روسو:
٣٦	جون ستيوارت مل
٤٠	موقف الإسلام من الليبرالية
٤٣	الإسلام والديمقراطية

- ٤٤ ما هي الديمقراطية؟
- ٤٥ مفاهيم الديمقراطية الدستورية وديمقراطية المشاركة الديمقراطية الدستورية
- ٤٦ اختلاف الديمقراطية الدستورية عن الديمقراطية الليبرالية:
- ٤٧ ديمقراطية المشاركة:
- ٥١ المشاكل التي تواجه الأنظمة الديمقراطية المعاصرة:
- ٥٦ موقف الإسلام من الديمقراطية
- ٥٨ موقف الإسلام من الديمقراطية الليبرالية؟

الباب الثاني

- ٦٥ الليبرالية الفكرية
- ٦٧ المزيج الفكري الذي يسود العولمة الليبرالية
- ٦٨ البراجماتية الفكر الرئيس للعولمة الليبرالية
- ٧٢ الموقف البراجماتي من الدين
- ٧٤ الظاهر الماسوني المستخدم
- ٨٢ ليبرالية فوكوياما وعلاقتها بالليبرالية المعاصرة
- ٨٢ من نهاية التاريخ لنهاية الإنسان:
- ٩٥ نيتشه والنيثوية
- ١٠٦ الفكر الما بعد حدائي
- ١٠٩ نظرية القراءات المختلفة للنص
- ١١١ من التأويل إلى العبث الما بعد حدائي

- ١١٣ ومن العبث الما بعد حدثي إلى التأويل
١١٥ ثقافة الاستهلاك
١١٨ الإسلام الليبرالي

الباب الثالث

- ١٢٣ الليبرالية الإجتماعية
١٢٥ المواطنة بين الحقيقة والادعاء
١٢٦ المواطنة لغة واصطلاحًا:
١٢٩ معني المواطنة عند الليبراليين:
١٣٣ تاريخ المواطنة واقعيًا ونظريًا لدى الغرب
١٣٨ المتغيرات والتحويلات
١٣٨ التي يتعرض لها مفهوم المواطنة
١٤١ موقف تيار الإسلام الليبرالي من المواطنة:
"وثيقة المدينة": ١٤٤

هل تؤدي المتغيرات والتحويلات إلى الاستعاضة عن مفهوم المواطنة بمفاهيم جديدة؟.

- ١٤٧
١٥٥ المساواة الليبرالية بين التعددية والتعميمية والخصوصيات النسوية
١٥٥ المساواة التعددية
١٦٠ المساواة التعميمية:
١٧٢ التوافق

١٧٥	حقوق المرأة والحركات النسوية
١٧٧	حصان طروادة الأمريكي
١٧٨	ولنبداً من النهاية
١٨١	ما هي النسوية؟
١٨١	نسوي/ نسوية:
١٨٢	ما بعد النسوية:
١٨٣	النسوية الليبرالية:
١٨٤	الدعوة إلى الحقوق (حقوق المرأة):
١٨٤	النسوية القوضوية:
١٨٥	النسوية والدين:
١٨٩	ما الذي تقوله تيارات الحركة النسوية؟
١٩٧	حقوق المرأة و (السيداو)
٢٠٠	وثيقة نبذ العنف ضد المرأة
٢٠٥	حقوق الإنسان
٢٠٨	من هو جان جاك روسو؟
٢١٣	فكرة الحقوق عند هوبز ولوك
٢١٥	مدرسة الحق الطبيعي
٢١٧	بماذا جاء الإسلام؟
٢١٨	والحرية هي أساس الاعتقاد:
٢٢٠	حقوق الإنسان المعاصرة

٢٢٢ موقف الفلاسفة المعاصرين من حقوق الإنسان:

٢٢٤ موقف الإسلام من حقوق الإنسان

الباب الرابع

٢٢٩ الليبرالية الاقتصادية

٢٢٩ الاقتصاد الحر

٢٣١ الليبرالية الاقتصادية

٢٣١ آدم سميث

٢٣٧ نقد آدم سميث

٢٣٩ ساي

٢٤١ روبرت مالتس

٢٤٥ ريكاردو

٢٥١ الاقتصاد النيوكلاسيكي

٢٥٥ نقد الاقتصاد النيوكلاسيكي

٢٥٦ نظرية سيادة المستهلك:

٢٥٩ نظرية المنفعة الحدية:

٢٦١ أغلوطه فرط الإنتاج:

٢٦٤ النهجية المشوّهة:

٢٦٦ جون مينارد كيتز

٢٧١ تراجع الفكر الكيتزي

٢٧٧	نظرية الاقتصاد الإسلامي
٢٨٠	شروط تطبيق الاقتصاد الإسلامي:
٢٨٣	أهداف الاقتصاد الإسلامي
٢٨٨	أولاً: الأطر العامة للاقتصاد الإسلامي
٢٩١	حماية الأرض:
٢٩٥	إحياء الأرض الموات:
٢٩٧	الأرض المفتوحة عنوة:
٣٠٤	الأرض العامرة الأصلية والمسلمة بالدعوة:
٣٠٤	المعادن:
٣٠٧	ثانياً: ثمن السلع:
٣١١	الليبرالية الاقتصادية واستعباد الشعوب
٣١١	نقد الاقتصاد الليبرالي عملياً
٣١٣	الليبرالية الاقتصادية عملياً
٣١٧	الليبرالية الجديدة:
٣٢٠	السيطرة والاستغلال الاقتصادي الأعظم (الدولة)
٣٢٣	النخب البراجماتية المسيطرة والاقتصاد العالمي
٣٢٩	العولمة الليبرالية لا تظلم شعوب الدول الفقيرة فقط
٣٣٣	التفاوت في توزيع الدخل
٣٣٦	تداخل المصالح بين رجال السياسة والاقتصاد
٣٤٤	الدعايات الإصلاحية لليبرالية الاقتصادية

- أولاً: النمو والتشغيل ٣٤٤
- ثانياً: المساواة عن طريق التساقط ٣٤٥
- ثالثاً: قيام الشركات بالرعاية الاجتماعية بديلاً عن الدولة ٣٤٨
- اقتصاد العولمة الليبرالية ٣٥١
- نادي القمار الدولي يعيد بناء الدولة: ٣٥٢
- قصة الأزمة الاقتصادية العالمية ٣٥٤
- الحلم الأمريكي يُباع بالمزاد العلني ٣٥٨
- قصة انهيار الحلم الأمريكي ٣٥٨

الباب الخامس

- الليبرالية الإعلامية ٣٦٣
- السيطرة الإعلامية والتضليل الإعلامي: ٣٦٣
- أساطير الإعلام الليبرالي: ٣٦٥
- ٢- أسطورة الحياد: ٣٦٦
- استطلاعات الرأي والسياسة: ٣٧١
- الهيمنة الثقافية ٣٧٧
- الاستراتيجيات العشر للسيطرة على الشعوب ٣٨٠
- الحلم الرأسمالي ٣٨٣
- التلفزيون الساحر الأكبر ٣٨٦
- مواضيع محدودة: ٣٨٧

- ٣٩٠ الجهل الذي يصنعه التلفزيون
- ٣٩١ الإعلام الليبرالي بين الحياد والانحياز:
- ٣٩٣ ما الذي يجب أن يكون عليه الإعلام في وقت الأزمات
- ٣٩٤ محددات وضوابط التغطية الإعلامية للأزمات:
- ٣٩٧ العلاقة بين الإعلام والسلطة السياسية أثناء الأزمات
- ٣٩٩ التناقضات بين الليبرالية والإسلام

كتب المؤلف

- _ جمال البنا والإسلام على الطريقة الأمريكية.
- _ العولمة الليبرالية واستعباد الشعوب.
- _ الإسلام النفعي (طبعة ثانية).
- _ الإسلام الليبرالي بين الإخوان المسلمين والعلمانيين والوسطيين.
- _ الإسلام والغرب الأمريكي بين حتمية الصدام وإمكانية الحوار.
- _ حقيقة العلمانية (ج ١).
- _ حقيقة العلمانية (ج ٢).
- _ تزيف الإسلام وأكذوبة المفكر الإسلامى المستنير.
- _ موقف الإسلام من الحب بين الرجل والمرأة.
- _ كن قوياً بالإيمان، (طبعة ثانية).
- _ مواجهة المواجهة،
- _ الصراع حول المادة وجوهر الحياة.
- _ الإسلام والعولمة، (طبعة ثانية).
- _ ابن رشد وفيلم المصير.
- _ علمانيون أم ملحدون.
- _ نظرية الفن الإسلامى.
- _ أنت أعطيت البراءة لقاتلينا (شعر).
- _ الرد على بابا الفاتيكان وهجوم الغرب على الرسول ﷺ.
- _ دمي على يدك (شعر).

تحت الإعداد للطبع:

- _ نظرية إسلامية في علم النفس.
- _ نقد المذاهب والتيارات المعاصرة.
- _ الضحية المجرمة (ديوان شعر).